



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

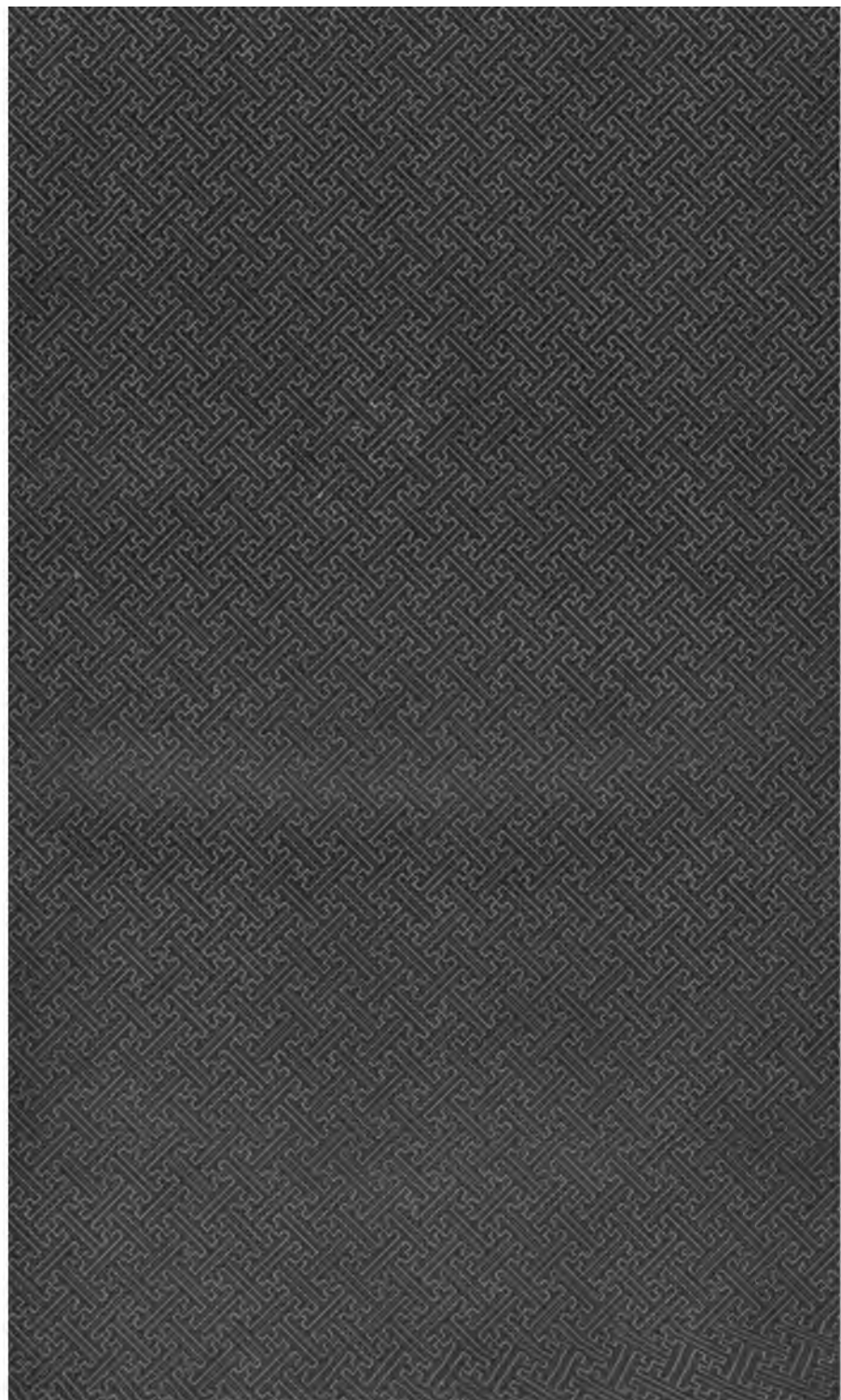
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

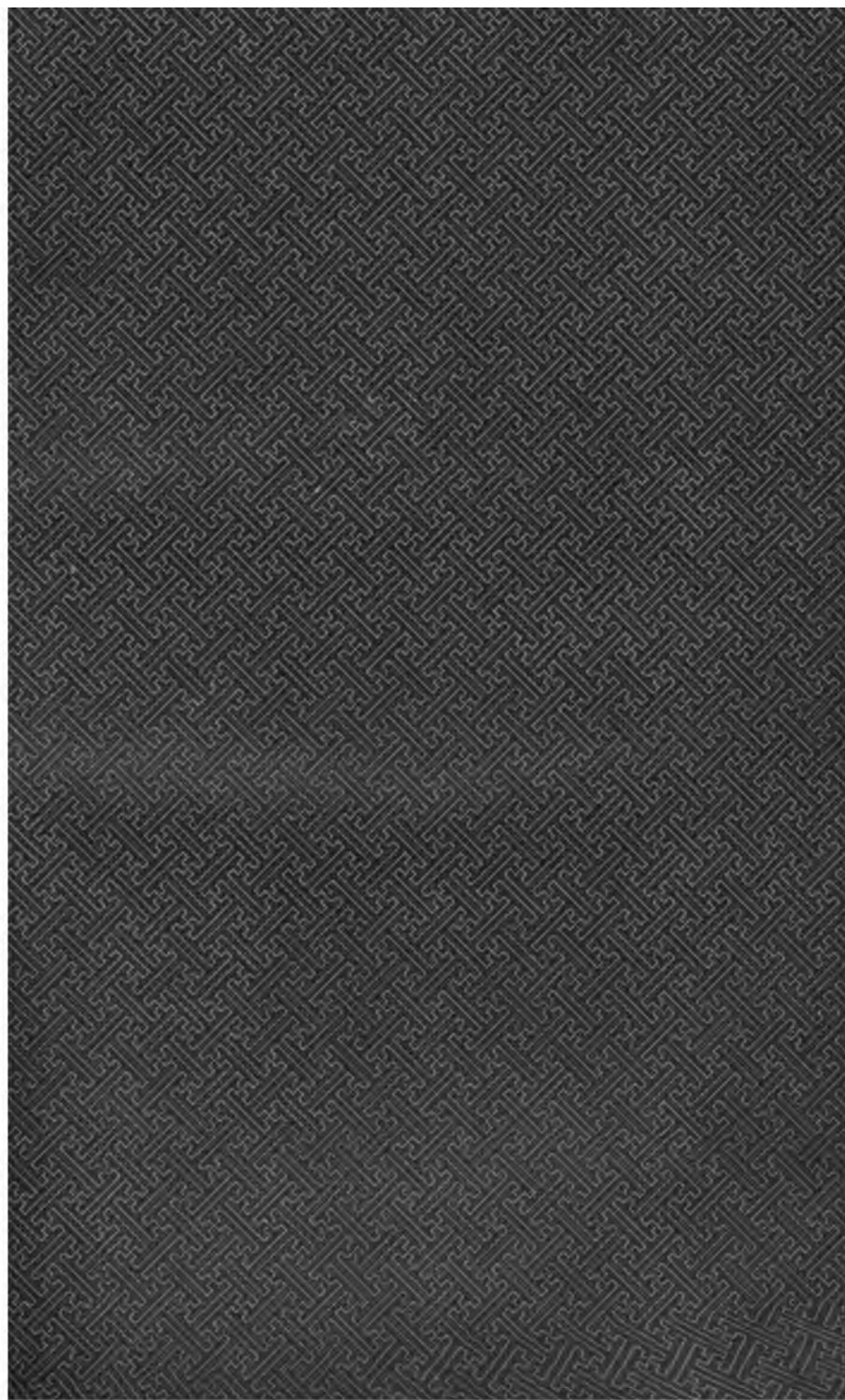
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

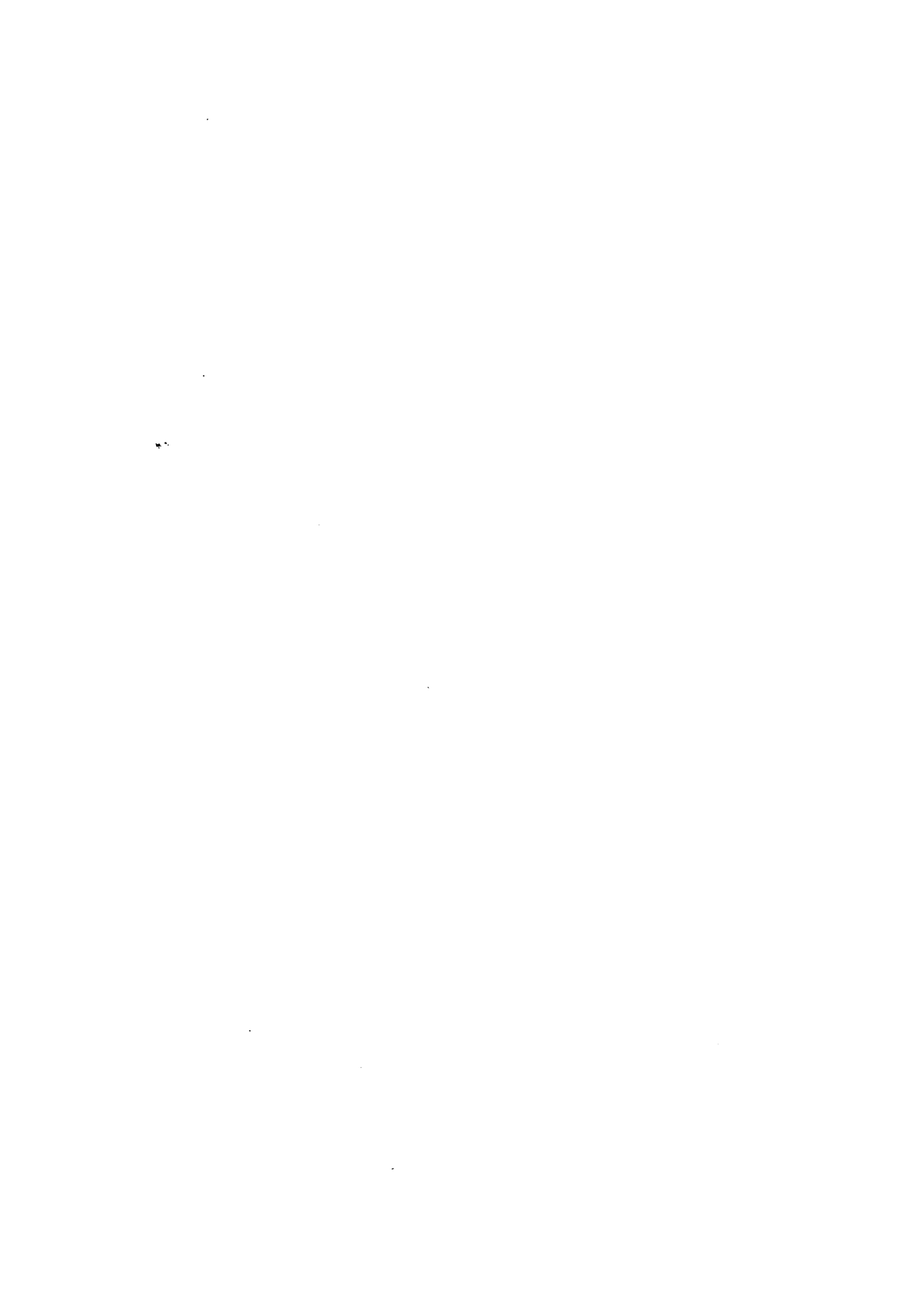
B 1,131,778











21
F. 91

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

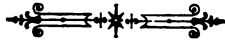
Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

IV.

ROUSSEAU

VON

HARALD HÖFFDING.



Druck von L. Weil's Buchdruckerei in Ellwangen.

ROUSSEAU

UND SEINE PHILOSOPHIE.

57694

VON

HARALD HÖFFDING,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU KOPENHAGEN.



STUTTGART.

FR. FROMMANN'S VERLAG (E. HAUFF),

1897.

Tiefe Brunnen trocknen nicht.

Finnisches Sprichwort.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

	Seite
I. Rousseau's Erweckung und sein Problem . . .	7
II. Rousseau und seine Bekenntnisse	16
III. Leben, Charakter und Werke	27
1. Kindheit	27
2. Rousseau und Mme de Warens	30
3. Die Pariser Zeit	43
4. Der Bruch mit den Encyklopädisten	54
5. Der Bruch mit Voltaire	72
6. Rousseau's Hauptwerke und ihr Einfluss auf den letzten Teil seines Lebens	84
IV. Die Philosophie Rousseau's.	104
1. Die Hauptbegriffe Rousseau's und der Typus seines Denkens	104
2. Das religiöse Problem	122
3. Das politisch-soziale Problem	134
4. Das pädagogische Problem	143

I.

Rousseau's Erweckung und sein Problem.

An einem heissen Sommertage des Jahres 1749 ging Jean Jacques Rousseau von Paris nach Vincennes, um Diderot, welcher wegen dreister Aeusserungen in einer seiner Schriften dort im Gefängnis sass, zu besuchen. Auf dem Wege las er in einer Zeitung und stiess darin auf eine Preisaufgabe, welche von der Akademie zu Dijon ausgeschrieben war und die Frage aufwarf, ob die Erneuerung der Wissenschaften und der Künste dazu gewirkt habe, die Sitten zu reinigen oder zu verbessern. Die Frage durchzuckte ihn wie ein Blitz und erweckte in ihm eine Menge bis jetzt schlummernder Gedanken. Sein Herz klopfte, und seine Tränen strömten. Er sah eine neue Welt vor sich, und er ward ein neuer Mensch; so hat er später sich selbst ausgedrückt. Unter einem Baume liegend schrieb er sogleich einen Teil der Abhandlung nieder, welche er später der Akademie einsandte. Aber nur wenig von alledem, was er unter dem Baume geschaut und empfunden hatte, vermochte er festzuhalten und niederzuschreiben. „Alles, was ich aus dieser Menge grosser Wahrheiten habe festhalten können, ist in schwacher Form in meinen wichtigsten Schriften, welche ein unauflösliches Ganzes

ausmachen, umher gestreut worden.“ (Zweiter Brief an Malesherbes.)

Hier haben wir Rousseau von einer seiner eigentümlichsten Seiten: seine Begeisterung, seine Tränen, seinen Gedankenstrom, welcher nicht immer ein wirklicher Schatz ward, weil er die einzelnen Ideen nicht festzuhalten und zu entwickeln vermochte, — vor allem aber haben wir ihn hier seinem Probleme gegenüber. Was ihm unter dem Baume mit plötzlicher Klarheit aufging, war der Gegensatz zwischen dem Zustand der Gesellschaft und der Kultur auf der einen Seite, der Natur des Menschen mit ihrem Drange und ihrem Vermögen auf der andern Seite.

Die Akademie zu Dijon hatte, wahrscheinlich ohne es zu wissen, ein grosses Problem angeregt, welches eben um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts denjenigen aufgehen musste, welche tiefer als bis zur Oberfläche sahen.

Die Kunst und die Literatur der Renaissance, die Grundlegung der Naturwissenschaft und die genialen und kühnen Ideen der neuen Philosophie hatten grosse Hoffnungen erregt. Man glaubte ein volles Verständnis der Welt erreichen zu können, und man glaubte an einen stetigen Fortschritt des Lebens. Und die Bewegung war nicht mehr auf enge Kreise beschränkt. Eine ganze Reihe von Schriftstellern, unter welchen Bayle und Voltaire in erster Linie standen, hatte daran gearbeitet, die gefundenen Gesichtspunkte und Resultate in weitere Kreise zu verbreiten. Die grosse Encyclopädie von Diderot und d'Alembert, welche in diesem Zeitpunkte in Vorbereitung war, sollte die Krone auf das grosse Aufklärungswerk setzen und Allen den Eingang zur Welt der Naturwissenschaft, der Philosophie und der historischen Kritik eröffnen. Die ganze Bewegung bezeichnete einen Bruch mit den alten Formen der Lebensanschauung und der Lebensführung, welche

keinen so weiten Horizont hatten und so viele Möglichkeiten nicht kannten, sich anderseits aber ausserhalb ihres engen Rahmens mit desto grösserer Zuversicht, auf der Grundlage des Instinkts, der Tradition und der Autorität entfalteteten. Hatte nun dieser Bruch zu wirklichen Gütern für die Menschheit geführt? Konnte man getrost auf dem eingeschlagenen Wege weiter wandern, oder hatten vielleicht die blinden Bewunderer der neuen Kultur übersehen, dass wesentliche Werte und Möglichkeiten mit jenem Bruche verloren gingen?

Rousseau hat später erklärt, dass er den Gegensatz zwischen der menschlichen Natur und der bestehenden Kultur gleich von seiner ersten Jugend an — obzwar mehr in dunkelm Gefühl als in klarem Begriffe — erkannt habe, und dass die Dijoner Aufgabe nur die Schuppen von seinen Augen fallen liess. Er hatte gefunden, dass die moderne Kultur und das zusammengesetzte, unruhige, äusserliche, reflektierte und abhängige Leben, welches sie mit sich geführt hatte, das Innerliche, Unmittelbare und Unwillkürliche verkannt und verdrängt hatte. Das unmittelbare Gefühl, welches durch die grossen Lebenserfahrungen, die Allen offen stehen, mit dem Höchsten in Beziehung treten kann, — das innerliche Glück, welches gerade die kleinen Verhältnisse und die engen Horizonte einschliessen können, — die ganze zuversichtliche und spontane Art der Lebensführung, — alles dies stand in seinen Augen jetzt in Gefahr. Wenn er von dieser Zeit an die Natur in Gegensatz zur Kultur setzte, verstand er unter „Natur Unmittelbarkeit, Einfachheit, Freiheit und Güte. Seine Anklage gegen die Kultur war, dass sie das Leben reflektiert, zusammengesetzt, gezwungen und schlecht gemacht habe.

In der Abhandlung, durch welche Rousseau im Jahre 1750 den Preis der Dijoner Akademie gewann, stellte er die Behauptung auf, dass „unsere Seelen, je mehr

unsere Wissenschaften und unsere Künste sich vervollkommen haben, allmählich verdorben worden sind“. „Luxus, lose Sitten und Sklaverei sind immer die Strafe gewesen für unsere hochmütigen Versuche, diejenige glückliche Unwissenheit, in welche die ewige Weisheit uns gesetzt hatte, zu verlassen.“ Der Glaube und der Patriotismus der alten Zeit verschwinden vor den neuen Sitten, welche die intellektuelle und ästhetische Kultur herbeiführt. Es ist jetzt Mode, Freidenker (*esprit fort*) zu sein. Viele, die jetzt diesen Weg gehen, wären zur Zeit der Ligue Fanatiker gewesen. Man rühmt sich seiner Toleranz: Sokrates würde freilich jetzt nicht den Giftbecher geleert haben — aber nur, um statt dessen eine noch herbere Schale: die des höhnnenden Spottes, welcher tausendmal schlimmer als der Tod ist, austrinken zu müssen! —

Die Abhandlung ist schwach in der Begründung und rhetorisch in der Form. Sie hat aber eine grosse Wirkung geübt durch die Wärme und Begeisterung, mit der sie geschrieben ist. Der Verfasser wurde sogleich ein berühmter Mann. Man merkte, dass eine neue Kraft auf dem Gebiete der Literatur erschienen war. Das Buch schien zunächst gegen die Freidenker, oder wie man sie bald zu nennen anfang, die Encyklopädisten gerichtet zu sein. Rousseau gehörte zwar selbst zum Kreise der Encyklopädisten; er war Mitarbeiter an der Encyklopädie und ein Freund Diderot's und Holbach's. Diderot hatte sogar, wahrscheinlich von seiner Lust zu Paradoxien geleitet, Rousseau dazu ermuntert, die Aufgabe in der Weise, in welcher es geschah, zu beantworten: ja, es ist behauptet worden, dass er zuerst Rousseau die Idee einer solchen Beantwortung eingegeben habe. Wie die Abhandlung vorlag, schien sie doch eine Replik gegen die Kritik und die Aufklärung zu sein. Voltaire war denn auch von dieser Zeit an böse gesinnt gegen Rousseau, der ihm

Alles, wofür er selbst kämpfte, zu verhöhnen und die Sache des Obskurantismus zu führen schien. Der Lieblingsgedanke Voltaire's zu dieser Zeit war der, alle selbständig denkenden Männer zum Kampf gegen die kirchliche Tyrannei, die er in seinen Briefen l'infâme nannte, zu sammeln, und Rousseau stand jetzt in seinen Augen als ein Abtrünniger, ein falscher Bruder da. Es gab jedoch in der Paradoxie Rousseau's einen Keim, der ihn durch weitere Entwicklung mit den Vorkämpfern der alten Ordnung nicht minder als mit den Encyclopädisten in Streit führen musste. Denn auch nicht die alte Ordnung in Kirche und Staat gab der „Natur“, wie sie Rousseau verstand, ihr Recht. Mit seinem Appell an die Natur appellierte er an eine Macht, welche sowohl über der konservativen als über der radikalen Partei stand. In seinen spätern Werken, seinen Hauptwerken, entwickelte er seine Ideen auch von dieser Seite, und als er sich so sowohl mit dem Alten als mit dem Neuen entzweit hatte, ward er in seinen letzten Jahren ein einsamer und friedearmer Mann.

Seinem Wortlaut nach war der Protest Rousseau's gegen alle Kultur, Literatur und Kunst gerichtet. In dieser Form war er eine rhetorische Paradoxie, welche ihn in Widerspruch mit sich selbst brachte, indem er selbst als Verfasser auftrat. Dass er in dieser Weise seine Sätze zuspitzte, ist teils durch die Beschaffenheit der Kultur, die er vorfand, teils durch seine Persönlichkeit und seine Art zu denken zu erklären.

Die Kultur der Zeit hatte sich selbst überlebt. Die grossen Genien, welche dem sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert ihr Gepräge gegeben hatten, fanden keine ebenbürtigen Nachfolger. Jetzt wirkten die Epigonen, die Kräfte der zweiten Hand. Rousseau hat in einem Briefe, welcher ein Jahr nach der Dijoner Abhandlung geschrieben ist (an Moulto, 28. Mai 1751), die Literatur der Zeit, über welche sein Freund mit

ihm verhandeln wollte, in folgender Weise charakterisiert: „Sie wünschen Literatur zu diskutieren, und dazu bin ich gern bereit. Wir wollen denn versuchen, die Wunder dieser Zeit, welche so sehr wegen ihrer Aufklärung gelobt, aber mit so vielem Recht wegen ihres schlechten Geschmacks getadelt wird, — welche so fruchtbar an Schöngeistern (*beaux esprits*), aber so arm an Genien ist, zu beurteilen; wir wollen einige Blumen auf die Gräber der grossen, jetzt aber vergessenen Männer streuen, welche den unerschütterlichen Grund zu dem Tempel der Musen und zu dem grossen philosophischen Gebäude gelegt haben, über welchem man jetzt so niedliche Luftschlösser baut.“ Schon in der Abhandlung selbst hatte er mit Bewunderung auf die Männer hingewiesen, welche keine Lehrer brauchten, weil „die Natur sie dazu bestimmt hatte, Schüler zu bekommen“: Männer wie Bacon, Descartes und Newton, „diese Lehrer der Menschheit“. Und später, in einer Verteidigung seiner Paradoxien (*Préface à Narcisse*), sagt er, dass die wenigen Genies, die ohne Schaden zu leiden durch den Schleier, der die Wahrheit bedeckt, zu dringen vermögen, das Licht und die Ehre der Menschheit sind, dass aber eben diese Ausnahmen die Richtigkeit seines Satzes darthun. Wo die Kulturarbeit aus erster Hand gemacht wird, hat Rousseau also nur Bewunderung für sie; was er in der Kultur der Zeit vermisste, war Ursprünglichkeit, Naturkraft und Naturfrische. Was Rousseau fühlte, fühlte später auch der junge Goethe. In „Wahrheit und Dichtung“ schildert Goethe den veralteten und ausgestorbenen Eindruck, den die französische Literatur auf das junge Geschlecht der Zeit machte.

Ueberdies war es die Klage Rousseau's, dass die Kunst und die Wissenschaft ausserhalb des Lebens ständen. Er sagt in der Dijoner Abhandlung, dass die

Denker nichts Grosses schaffen werden, so lange Macht und Aufklärung ganz verschiedene Dinge sind. Ehe dies nicht geändert wird, wird das Volk elend, verdorben und unglücklich bleiben. Wie er das Verschwinden der ursprünglichen Schaffenskraft beklagte, so klagt er hier die Kultur wegen ihrer Abgeschiedenheit vom Leben des Volkes an. In beiden Punkten stand er zu Voltaire und den Encyclopädisten in Gegensatz, denn sie waren mit der gewonnenen „Aufklärung“ zufrieden, und wenn nur „la bonne compagnie“ ihrer theilhaft wurde, so sorgten sie sich nicht darüber, wie es hierum bei den anderen Schichten des Volks bestellt sei.

Die paradoxe Form der Kulturkritik Rousseau's erklärt sich nicht allein daraus, dass er die Kultur seiner Zeit mit aller möglichen Kultur verwechselte, sondern nicht minder aus seinem Temperament und der Art seiner Begabung. Seine Ideen wurden in Ekstase geboren. Er dachte stossweise, unwillkürlich, springend. Die Ideen, welche ihm in den begeisterten Augenblicken aufgingen, die ihm besonders in der freien Natur geschenkt wurden, — Ideen, welche ihm neue Möglichkeiten und grosse, überwältigende Aussichten erschlossen, — vermochte er später nur mit grosser Beschwerde in Ordnung und Zusammenhang darzustellen. So grosse Freude er auch im Denken fand, wenn es sich unwillkürlich entfaltete, so peinlich war es ihm, ein Ganzes aus den vielen spontan aufsteigenden Gedanken zusammen zuarbeiten. (Mon Portrait. In: Oeuvres et correspondance inédites. Ed. par Streckeisen-Moultou. Paris 1861. p. 286.) Wiederholt weilt er in seinen selbstbiographischen Schriften bei dem Gegensatze zwischen den Zeiten der Inspiration und denen der Reflexion, zwischen den Augenblicken des Impulses und denen des Bedenkens. Was er in der Begeisterung hinwarf, konnte er später nicht immer begründen. Er erlebte hier in seiner eigenen inneren Welt den Gegensatz zwischen Natur und Kultur.

Und diese Eigentümlichkeit musste ihn oft dazu führen, seine Gedanken in einer allem Zusammenhang und aller Begrenzung trotzensen Weise auszusprechen. Niemand unter seinen Zeitgenossen hat diese seine Eigentümlichkeit so klar erkannt wie d'Alembert, welcher in einem der Briefe, in denen er Voltaire gegen Rousseau milder zu stimmen versuchte, von diesem sagte: „Jean Jacques ist ein Kranker mit vielem Geist; aber er hat nur Geist, wenn er das Fieber hat. Man darf ihn weder heilen noch höhnen.“ Das Fieber hing damit zusammen, dass das Gefühl bei Rousseau stärker war als das Denken. Nur diejenigen Gedanken, um die sich ein Gefühl concentrieren konnte, hatten eine natürliche Wurzel in seinem Geiste. Besonders im dritten Buche der „Confessions“ spricht er sich über seine *lenteur à penser jointe à la vivacité de sentir* aus. Sie bewirkte, dass er der Einsamkeit bedurfte, um denken zu können.

Paradox wird ein Gedanke, wenn er über die äusserste Grenze seiner Begründung geführt und in scharfes Kontrastverhältnis zum entgegengesetzten Extrem gestellt wird, besonders durch den Widerspruch gegen andere Auffassungen. Man lässt alle Zwischenglieder und Bedingungen fallen, um das Neue in dem Inhalt der Gedanken hervorzuheben. Eine solche paradoxe Form nimmt ein Gedanke unwillkürlich in der Ekstase der Empfängnis an, und sie wird bewahrt, wenn der neue Gedanke an gegebenen Vorurteilen Widerstand findet. Noch im *Émile* ruft Rousseau aus: „Lieber Paradoxe als Vorurteile!“

In seinen Verteidigungsschriften für die Dijoner Abhandlung (besonders in den Antworten an König Stanislaus und an Bonnet) und in seinen Briefen gibt Rousseau die näheren Bestimmungen und Begrenzungen, welche er in der Hitze des ersten Augenblicks nicht immer gefunden hatte. Es ist eigentlich nur die über-eilte, übertriebene, mit den Bedürfnissen und dem

Vermögen der Menschen nicht stimmende Kultur, die er verwirft. Und die Unwissenheit, die er preist, ist die „vernünftige Unwissenheit“, welche die Wissbegierde nach dem Vermögen begrenzt. Besonders behauptet er, es sei immer seine Absicht gewesen, zu verhüten, dass man eine Kultur da einführe, wo sie nicht passe, so namentlich die Kultur eines grossen Landes in einem kleinen Lande. Er deutet die Auffassung an, dass Kultur und Gesellschaftsleben die Naturkraft des Menschengeschlechts verbrauche, und dass ihre Vollkommenheit ein Zeichen des Alters und der Hinfälligkeit sei, die nicht beschleunigt werden solle. Erst in seinem Hauptwerke (dem *Émile*) ist es ihm geglückt, mit Klarheit den Gedanken zu entwickeln, dass jede Kultur, die in einem harmonischen Verhältnis zum Bedürfnisse und zum Vermögen der Menschen wächst — und daher auch selbständig und selbstwirksam erzeugt wird, — gesund, und dass nur sie berechtigt ist. Um zu diesem Gedanken in seiner vollen Bestimmtheit zu gelangen, musste Rousseau eine grössere Berichtigung seiner ersten Behauptungen vornehmen, als er gern gestehen mochte. Aber die nähere Motivierung und Begrenzung, die er seinem Proteste gegen die Kultur gegeben, enthielt den Keim einer neuen Kultur.

II.

Rousseau und seine Bekenntnisse.

Wollen wir ein Bild von dem Charakter und dem Leben des Mannes gewinnen, der in so paradoxer, aber zugleich so fruchtbarer Weise das grosse Kulturproblem aufgestellt hat, so sehen wir uns zunächst auf seine selbstbiographischen Schriften hingewiesen. Schwerlich hat sich je ein Mensch so ausführlich und offenherzig über sich selbst ausgesprochen wie Rousseau. Seine Confessions nehmen in dieser wie in anderen Rücksichten einen einzigen Platz in der Reihe der Selbstbiographien ein. Er hat selbst einmal (in einem der ersten Entwürfe zu den Confessions) gesagt, dass er in Offenherzigkeit sogar Montaigne überbieten wolle: dieser zeichnete sich nur im Profil — was könnte sich aber nicht auf der anderen Seite finden, die er uns nicht zeigte? Rousseau will uns alle Seiten seines Wesens enthüllen! — Wenn er seine Bekenntnisse nicht geschrieben hätte, würde das Bild seines Charakters sich wahrscheinlich günstiger und ansprechender ausnehmen als es jetzt der Fall ist. Man hat treffend gesagt, er habe die Karten auf den Tisch gelegt. Und er hat den psychologischen Kammerdienern, an denen die neueste Literaturgeschichte so reich ist, nichts zu thun übrig gelassen. Alles, auch seine partie honteuse, hat

er entschleiert. Als seine Confessions — einige Jahre nach seinem Tode — erschienen, beraubten sie Rousseau vieler seiner Anhänger und beunruhigten viele seiner Bewunderer. Man hatte ihn in der Begeisterung über seine Schriften zum Ideal, zum Vorbild gemacht. Ach, zu Nichts war der arme Jean Jacques minder geeignet. Unsere Vorbilder müssen harmonische und doch konzentrierte Naturen sein; sie sollen uns in kräftiger und natürlicher Entfaltung die neuen Eigenschaften zeigen, welche in dem Geschlecht herausgearbeitet werden sollen. Haben sie vielleicht auch innere und äussere Kämpfe zu bestehen, so müssen sie doch mit innerer Zuversicht ihrem Ziele entgegen gehen. Es gibt aber andere Naturen, die von grosser Bedeutung für die Entwicklung des Geschlechts werden können, obgleich sie sich nicht dazu eignen, Vorbilder zu werden. Es sind solche, die vielleicht selbst unter den streitenden Gegensätzen ihrer Natur straucheln, die aber doch Erfahrungen machen, die über das menschliche Leben ein neues Licht werfen, und ein Bedürfnis fühlen, das sie selbst nicht befriedigen, vielleicht nicht einmal in Worten ausdrücken können. Die innere Disharmonie ihres Lebens — welche vielleicht das grösste Aergernis erregt bei solchen, deren Wege nicht an Abgründen entlang gingen. — kann durch den Reichtum der sich hervordrängenden Elemente und durch die Erweiterung und Vertiefung des Lebens, welche ein festes und geschlossenes Auftreten unmöglich machte, hervorgerufen sein. Hätte uns Rousseau seine Bekenntnisse vorenthalten, wären wir um einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Natur ärmer.

Ursprünglich war es nicht seine Absicht gewesen Bekenntnisse abzulegen.*) Als ihm von Andern der

*) Ueber die wechselnden Motive, welche sich bei der Ausarbeitung der Confessions geltend machten, siehe Alb. Jansen: Jean Jacques Rousseau. Paris-Genève-Berlin. 1882. Chap. VII: Histoire critique de la rédaction des Confessions.

Vorschlag gemacht wurde, seinen merkwürdigen Lebensgang zu schildern, ging er darauf ein, um einen Beitrag zur Kenntnis des menschlichen Seelenlebens zu geben. Er wollte die Selbsterkenntnis fördern, dadurch dass er ein aufrichtiges Bild eines Menschen nach seinem inneren und äusseren Leben entrollte; es war „ein neuer Dienst, den er der Menschheit erweisen wollte“. In einem älteren Entwurf zu den Confessions sagt er, er wolle ein Buch von grossem Werte für die Philosophen schreiben, worin er „Stoff zur Vergleichung für das Studium des menschlichen Herzens“ (*une pièce de comparaison pour l'étude du coeur humain*) darbiere. In dem ersten Teil der Confessions, wie diese jetzt vorliegen, ist dieser Gesichtspunkt noch vorherrschend. Bald trat aber ein anderer Zweck für die Selbstbiographie in den Vordergrund. Es gab Dinge, die sein Gewissen beschwerten, und von denen er sein Herz zu befreien wünschte. In seiner Natur wohnten hohe und edle Tendenzen neben Elementen, die ihn gelegentlich in Koth und Gemeinheit herabzogen. In seinen Trieben wie in seinem Denken konnte er sich in einzelnen Augenblicken zu dem Höchsten erheben, aber daneben ward es ihm sehr schwer, die erhabene Begeisterung festzuhalten und das Leben als Ganzes mit dem in Harmonie zu bringen, was er in den enthusiastischen Augenblicken gefühlt hatte. Sein Charakter ward darum rätselhaft für Andere, rätselhaft auch für ihn selbst. Man hat ihn wegen des grossen Gegensatzes zwischen seinen hohen Ideen über das Leben und der Jämmerlichkeit seines eigenen Lebens der Heuchelei beschuldigt. Aber wie so oft bei der Beschuldigung der Heuchelei liegt hier mangelhaftes psychologisches Verständnis zu Grunde. Schon Mme de Staël (*Lettres sur les ouvrages et le caractère de J. J. Rousseau. 1788. p. 99*) hat ihn in einer schönen und treffenden Weise gegen diese Beschuldigung verteidigt: „Darf man den, der durch

den hohen Schwung seiner Phantasie und seiner Seele über sich selbst erhoben, der von seiner eigenen Bewegung fortgerissen wird, und der im einzelnen Augenblicke fühlt, was er vielleicht nicht immer zu fühlen vermäg, — darf man einen solchen Menschen der Heuchelei beschuldigen?“ — Nichts war mehr charakteristisch für Rousseau als dieser Gegensatz zwischen momentaner Ekstase und schlaffem Zusammensinken. Er konnte sich in die Höhe erheben, aber auch tief sinken. Wo war denn der wahre Jean Jacques? Im Hohen oder im Niedrigen, in den Augenblicken der Begeisterung und der Reinheit, oder in den Augenblicken der Schlawheit und der Besudelung? Für ihn selbst war diese Frage nicht minder schwierig zu beantworten, als für Andere. Um Einheit und Zusammenhang in seinem Wesen zu erreichen, ging er den Weg der Reue und des Bekenntnisses. Er sagt in einem Briefe (an Mme d'Houdetot. 25. März 1758): „Was mich von den Menschen, die ich kenne, unterscheidet, ist, dass ich mitten in meinen Fehlern mir immer diese meine Fehler vorgeworfen habe.“ Doch nicht nur aus seinem Innern entstand der Drang, sich der Nachwelt gegenüber zu erklären. Durch die Offenherzigkeit, die er seinen intimsten Freunden gegenüber gezeigt hatte, waren mehrere seiner privaten Verhältnisse (namentlich die Aussetzung seiner Kinder) bekannt geworden und lieferten den Gegnern willkommenen Stoff zum Lästern. Besonders Voltaire verweigerte sich Nichts in dieser Rücksicht; seine anonyme Schrift „Sentiment des Citoyens“ (1764) ist eine der ekelhaftesten Schmähschriften, welche die Literaturgeschichte kennt. Rousseau wurde durch die Art, in der er hier angegriffen wurde, ganz überwältigt. Er sah ein: wenn er nicht weit ärgerer Dinge als solcher, deren er wirklich schuldig war, beschuldigt werden sollte, musste er eine ausführliche Darstellung seines Lebens und Waltens geben.

Während der Ausarbeitung erfuhr aber die Tendenz seiner Selbstbiographie nochmals eine Aenderung. In seinen späteren Jahren, nach dem Bruche mit Voltaire und den Encyclopädisten und nach den Verfolgungen seitens der französischen und der schweizerischen Regierungen, gewann krankhafter Argwohn die Oberhand in seinem Gemüte. Er glaubte der Gegenstand einer Verschwörung zu sein, die darauf ausging, seinen Ruf zu verderben, ihn in den Augen der Menschen abhängig erscheinen zu lassen und zu erniedrigen. Unter dem Einflusse dieses Argwohns, der sich beinahe zum Wahnsinne steigerte, wurde die Selbstbiographie zu einer Verteidigungsschrift, einer Replik gegen die Angriffe, die er von allen Seiten zu spüren glaubte. In dieser Stimmung sind die letzten Bücher der Confessions geschrieben, und auch in einigen Anmerkungen zu den früheren Abschnitten hat er die neue Erklärung des Verfahrens der Leute gegen ihn, die er jetzt gewonnen zu haben glaubte, ausgesprochen.

Die Confessions sind also als psychologisches Dokument, als Bekenntnis und als Verteidigungsschrift gemeint, und alle drei Gesichtspunkte müssen bei der Lektüre festgehalten werden. Daraus ergibt sich von selbst, dass das Buch mit Vorsicht gebraucht werden muss, wo Rousseau seine wirklichen oder vermeintlichen Feinde erwähnt. Er schildert Grimm, Mme d'Epinau, Diderot, Holbach und Voltaire, wie Dante die Personen schildert, die er in die Hölle versetzt. In jeder Selbstbiographie wird ein solches Gericht gehalten. Dagegen könnte man meinen, dass man ihm getrost glauben könne, wo er von sich selbst etwas Böses erzählt. Aber es haftet eine Gefahr an jedem Bekenntnis. Der Versuch, das, was sich im Gemüte bewegt und Handlungen bewirkt hat, in bestimmte Gedanken und Worte zu kleiden, lässt leicht das Dunkle und Halbbewusste als klares und entschiedenes Wollen hervortreten, oder stellt das

von der bitteren Not des Augenblicks Erzwungene als die Frucht einer bestimmten Maxime dar. Die inneren Begebenheiten bekommen durch die ausdrückliche Formulierung leicht eine Massivität und eine Schwere, die sie in sich selbst nicht hatten, und die schwarzen Stellen des Gemäldes ziehen dadurch die Aufmerksamkeit in unverhältnismässigem Grade auf sich. Dazu kommt noch, dass die Erwähnung der eigenen Sünden mit einem raffinierten Behagen verbunden sein kann. Man geniesst sie, weil sie die eigenen sind; man empfindet sie als etwas Eigentümliches und Abstechendes. Ausserdem geniesst man seine eigene Ehrlichkeit beim Bekennen. Dieser Sentimentalität und diesem Pharisäismus des Sündenbekenntnisses ist Rousseau nicht entgangen. Er sagt selbst, dass er in einer ihm selbst unerklärlichen Weise (*par un tour d'esprit que j'ai peine à m'expliquer*) eher zu streng als zu mild gegen sich selbst gewesen sei. (*Rêveries d'un promeneur solitaire. IV*). Die Erklärung ist vielleicht in seiner Lust zur Selbstspiegelung zu suchen: sie erregt Lust an Allem, was der Spiegel zeigt, wenn es nur unser Eigenes ist, und bewirkt ausserdem, dass man die Selbstspiegelung als eine Tugend betrachtet. Es ist für Rousseau charakteristisch, dass er zweimal die Verliebtheit in sich selbst in poetischer Form behandelt hat. In einer Komödie, welche er in seiner ersten Jugend verfasste, *Narcisse*, lässt er einen jungen Mann, der ohne sein Wissen in Weibertracht gemalt worden war, sich in dieses Porträt verlieben. Und im „*Pygmalion*“ lässt er den Künstler sich in das Werk seiner eigenen Hände verlieben. In den *Confessions* schwelgt Rousseau sowohl in seinen Fehlern als in seinen erhabenen Gefühlen. Auch dies muss bei der Lektüre des merkwürdigen Buches beachtet werden, das eben so reich ist an Widersprüchen, wie das Leben und der Charakter, die es schildert.

Auch wo sich Rousseau ganz ohne Tendenz seinen

Erinnerungen überlässt, muss Kritik geübt werden. Die zurückschauende Schilderung des eigenen Lebens wird ja unwillkürlich von späteren Erlebnissen und Strömungen gefärbt. Wenn die ganze Grundlage unserer Persönlichkeit in der zwischenliegenden Zeit sich geändert hat, wird es schwierig sein, vorurteilsfrei auf das frühere Leben zu blicken; ja selbst die Erinnerung wird dann unzuverlässig. Nur teilweise stützt sich Rousseau bei der Ausarbeitung der *Confessions* auf Briefe und Aufzeichnungen aus früherer Zeit. Meistens schreibt er unmittelbar nach der Erinnerung. Er gibt zu, dass er sowohl in betreff der einzelnen Fakta als der Ordnung, in welcher sie dargestellt werden, Fehler begangen haben könne; er meint aber, dass seine Erinnerung im ganzen sicher sei. „Ich habe“, sagt er (im Anfange des siebenten Buches der *Confessions*), „nur einen treuen Führer, auf den ich mich verlassen kann, nämlich die Kette der Gefühle, welche die Entfaltung meines Wesens bezeichnet haben, und durch diese Gefühle die Kette der Begebenheiten, welche ihre Ursachen oder ihre Wirkungen waren (*la chaîne des sentimens qui ont marqué la succession de mon être, et par eux celle des évènements qui en ont été la cause ou l'effet*) Ich kann Thatsachen übergehen, ihre Ordnung verrücken und mich bei Zeitangaben irren; aber in betreff dessen, was ich gefühlt habe, kann ich mich nicht irren, auch nicht in betreff derjenigen Handlungen, die durch meine Gefühle hervorgerufen wurden, und darauf kommt es besonders an.“ Wir haben hier eine für Rousseau sehr charakteristische Aeusserung. Wir sehen, dass seine Erinnerung — ganz wie sein Denken — unter dem Einflusse seines Gefühls steht. Es ist wahrscheinlich eine Illusion, wenn er meint, die Stimmungen des früheren Lebens unmittelbar zurückrufen zu können, und sich vermittelt der Stimmungen der Begebenheiten

zu erinnern, die ihre Ursachen oder Wirkungen waren. Es ist gewiss weit leichter, die Erlebnisse als die Stimmungen der früheren Zeit zurückzurufen.*) Jedenfalls wird die Stimmung, von der man später beherrscht ist, einen wesentlichen Einfluss üben: je mehr sie der während des Erlebnisses herrschenden Stimmung ähnlich ist, desto mehr wird sie die Reproduktion des Erlebnisses begünstigen; aber je verschiedener sie von der früheren Stimmung ist, desto seltener wird das Erinnerungsbild vollständig und richtig werden können. Es findet so eine Art Zuchtwahl unter den Erinnerungen aus der Vorzeit statt. Das Entscheidende ist die Stimmung des Augenblicks der Erinnerung; aber in das Verhältnis zwischen dieser Stimmung und der Stimmung des Erlebnisses können wir kaum eine klare Einsicht haben, wenn wir uns nicht auf objektive Zeugnisse zu stützen vermögen. Rousseau sagt oft, dass er in seinen Erinnerungen die Tendenz habe, bei dem Hellen und Lächelnden zu verweilen und die Sorgen zu vergessen, eine Tendenz, welche er aus dem natürlichen Drange, die Lust der Unlust vorzuziehen, erklärt. Während seine von Angst und Argwohn geleitete Phantasie die Möglichkeiten der Zukunft in den düstersten Farben malte, waren die Bilder, die aus der Vorzeit aufstiegen, hell und lächelnd, von den durch seine eigenen Fehler eingenommenen dunkeln Stellen abgesehen. Hieraus erklärt er es, dass er seine Feinde nicht hasst (obgleich er sie fürchtet und beargwöhnt): er bewahrt nicht die Erinnerung an das Böse, das sie ihm gethan haben. Dies wird von Männern, die ihm in den späteren Jahren seines Lebens nahe standen, bestätigt (so von Corancez: *De J. J. Rousseau*. Paris 1798. p. 27); sie bezeugen, dass er von Keinem Böses sprach,

*) Vergl. meine *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*. 2. deutsche Auflage. p. 331—336.

auch wenn er ihn zu seinen Feinden rechnete. Aus dieser Eigentümlichkeit der Erinnerung Rousseaus muss zum Teil das Gepräge des Glanzes und der stimmungsvollen Innerlichkeit, die er seinen früheren Lebensperioden zu geben vermag, erklärt werden. So verlegt er wahrscheinlich infolge einer Erinnerungssillusion die Naturbegeisterung und den Drang nach Einsamkeit, die in den späteren Jahren eine so grosse Rolle in seinem Leben spielten, zu weit zurück. Er hat uns hier selbst die Mittel gegeben, ihn zu kontrollieren. In seinen *Rêveries d'un promeneur solitaire* spricht er es wiederholt aus, dass er erst nach dem Bruche mit den Menschen die Freude in und an der Natur recht empfunden habe. „Meinen Verfolgern verdanke ich die Ekstasen auf meinen einsamen Spaziergängen. Ohne jene würde ich die Schätze, die ich in mir selbst habe, weder gefunden noch erkannt haben.“ (II). „Ich erinnere mich deutlich, in den kurzen Zeiten des Glücks waren die einsamen Spaziergänge, die mir jetzt so herrlich sind, leer und langweilig.“ (VIII). „Ich flüchtete zu der gemeinsamen Mutter und suchte in ihren Armen eine Zuflucht gegen die Angriffe ihrer Kinder.“ (VII). In den *Confessions* aber folgt ihm die Naturbegeisterung auf seinem Wege von der Kindheit an und tritt mit einer Stärke auf, die sie erst durch den Kontrast, den der Zusammenstoss mit den Menschen ergab, erlangt haben kann. Es ist ausserdem dargethan worden, dass er der glücklichen Zeit, in welcher er „les Charmettes“ mit Mme de Warens bewohnte, längere Dauer zugeschrieben hat, als sie historisch gehabt haben kann. Durch sichere Dokumente hat man die Chronologie berichtigt und gezeigt, dass Rousseau das Idyll in les Charmettes zwei Jahre zu früh anfangen lässt.*)

*) Eugène Ritter: *Nouvelles Recherches sur les Confessions et la Correspondance de Jean-Jacques Rousseau*. Berlin 1880. p. 312.

Die Kette der Begebenheiten ist ein sichererer Anhaltspunkt als die Kette der Gefühle. Aus der innigen Stimmungsfülle bei dem Gedanken an das geschwundene Idyll ist Rousseau die Täuschung erwachsen, dass dieses Idyll länger gewährt habe, als es wirklich der Fall war.

Endlich ist natürlich bei der Ausarbeitung der Confessions auch der Wunsch, eine künstlerisch geformte Darstellung zu geben, bestimmend gewesen. Er räumt ein, er habe die Phantasie die Löcher der Erinnerung ausfüllen lassen und das geschwundene Glück unwillkürlich verschönert. (*Rêveries* IV). Ausserdem ist es klar, dass er von Anfang an die Züge besonders hervorzieht, die seiner Meinung nach seinen Charakter, wie dieser später geworden, erklären können, und ebenso, dass er die einzelnen Züge und Begebenheiten so zusammenstellt, dass Kontrast und Abwechselung in die Darstellung kommen. —

Die Confessions Rousseau's sind ein wunderbares Buch. Er hat selbst gesagt, dass er es ganz mit dem Herzen geschrieben habe, während er seine anderen Bücher zum Teil mit dem Geiste allein schrieb. Eben weil das Buch zugleich eine Schilderung, ein Bekenntnis und eine Verteidigung ist, ist es so ausserordentlich reich. Es drückt die wehmütige Freude der Erinnerung, eben so sehr aber auch die durch die Gegenwart hervorgerufene Angst und Spannung aus. Es dient zur Entladung sowohl für das Bewusstsein der Schuld als für das Bewusstsein der höchsten und reinsten Aspirationen. Inniges Gefühl und schwärmende Romantik wechseln mit klaren Zeitbildern und frischen Naturscenen ab. Was die Sprache des Buches betrifft, muss ich mich damit begnügen, auf das Urteil Ste Beuve's (*Causeries du lundi*. III) hinzuweisen: dass sie eine Revolution in der Geschichte der französischen Sprache, die wichtigste Revolution seit Pascal, bezeichne. —

Ausser den Confessions hat Rousseau andere

selbstbiographische Schriften verfasst, die wie jene erst nach seinem Tode erschienen sind.

In drei Dialogen, die den gemeinsamen Titel *Rousseau juge de Jean-Jacques* führen, hat er eine meisterhafte Charakteristik seiner selbst, unter Anwendung einer in seinen Hauptschriften entwickelten psychologischen Theorie, gegeben. Zugleich systematisiert er aber hier mit grosser Konsequenz die fixe Idee einer von seinen früheren Freunden ausgehenden Verfolgung, — eine Idee, welche ihn in seinen späteren Jahren von Ort zu Ort verjagt hat. Dadurch ist das Buch ein psychologisches Dokument von grosser Bedeutung für das Verständnis des krankhaften Seelenlebens geworden.

In den *Rêveries d'un promeneur solitaire* ist diese fixe Idee zwar nicht aufgegeben, aber es herrscht hier eine mildere, resigniertere Stimmung. Er hat „den Frieden der Seele, ja beinahe das Glück wiedergefunden“. Nach dem Abschluss seiner Bekenntnisse fühlt er sich jetzt ausserhalb des Lebens stehend. Erinnerungen, Träume und Reflexionen entfalten sich frei, und einige der schönsten Sachen, die Rousseau geschrieben hat, finden sich in dieser Schrift. Es schwebt über ihr wie ein Schimmer der Abendsonne, ein Schimmer, der mit besonderem Glanze wirkt, wenn man eben von den *Confessions* kommt.

III.

Leben, Charakter und Werke.

1. Die Kindheit.

Rousseau stammt aus einer Familie*), welche, um ihren protestantischen Glauben zu bewahren, um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts aus Paris nach Genf eingewandert war. Es war ein wohlhabendes Geschlecht, dessen männliche Mitglieder meistens das Uhrmacherhandwerk trieben. Mit Freisinn nahm es an den inneren Kämpfen der kleinen Republik teil. Durch seine Geburt gehörte Jean Jacques zu den citoyens, der ersten Klasse der Einwohner Genfs. Es gab im ganzen fünf Klassen, so dass Jean Jacques sich mit einem aristokratischen Titel brüstete, wenn er sich später mit Stolz citoyen de Genève nannte.

Genf stand damals noch unter dem Einfluss der Erinnerungen aus der Zeit, wo es der Vorposten und die Hauptstadt des Protestantismus gewesen war. Ein kräftiger und selbständiger Geist herrschte unter seinen Bürgern, zugleich aber eine rigoristische Disciplin. Calvin hatte die Verfassung in aristokratischer Richtung reformiert, und er hatte zugleich ein Konsistorium

*) Vergl. über die Familie Rousseau's: Eugène Ritter in der *Revue des deux Mondes*. 15. Februar 1895.

eingeführt, welches mit Strenge die Reinheit der Sitten, auch unter den Bürgern der ersten Klasse, überwachte. Nur durch solche Strenge sich selbst gegenüber konnten die Patrizier ihre Herrschaft bewahren. Luxus, Scherz, Gesang, Tanz, Spiel, Theater waren verbotene oder doch übel angesehene Dinge. Die strenge Zucht musste für Menschen mit unruhigem Blute eine Plage sein. Es sind Anzeichen dafür vorhanden, dass es nahen Verwandten Rousseau's schwer geworden war, sich ihr unterzuordnen.

Die Mutter Rousseau's, welche kurz nach seiner Geburt starb, wird als eine schöne, lebhafte und selbständige Frau beschrieben. Sein Vater, der wie die meisten seiner Vorfahren Uhrmacher war, war ein lebensfroher Mann und besass ein Unabhängigkeitsgefühl, das teils Streitlust, teils Reiselust bewirkte. Einige Jahre nach seiner Verheiratung verliess er Weib und Kind und ging nach Konstantinopel, wo er in seinem Berufethätig war. Vielleicht ist diese Uebersiedelung aus finanziellen Gründen notwendig gewesen. Im Jahre nach seiner Zurückkunft — am 28. Juni 1712 — wurde sein zweiter Sohn Jean Jacques geboren. Als die Mutter acht Tage später starb, lag die Erziehung dem Vater ob, der eine seiner Schwestern in sein Haus nahm. Die Erziehung, die Jean Jacques zu Teil wurde, war ganz besonders dazu angethan, das Gefühl und die Phantasie bei ihm zu entwickeln. Sehr früh begann der Vater Romane und historische Werke (besonders die Biographien Plutarch's) mit ihm zu lesen. Vater und Sohn gingen so sehr in der phantastischen oder fernen Welt auf, in die sie durch die Lektüre hineingeführt wurden, dass sie die ganze Nacht lasen — bis sie am Morgen die Schwalben zwitschern hörten! Dann konnte der Vater beschämt sagen: „Ich bin ein grösseres Kind als Du!“ — Als Jean Jacques zehn Jahre alt war, musste sein Vater wegen einer Duellgeschichte

aus Genf fliehen, und der Knabe wurde jetzt in das Haus eines Verwandten, welcher Pfarrer war, gegeben. Rousseau meint, dass die Freude an der Natur schon in dieser Zeit in ihm entstand. Unter anderen Zügen, die ihm als Kind eigentümlich waren, nennt er den Hass gegen Ungerechtigkeit, der durch eine unverdiente Strafe hervorgerufen ward, und dann sehr frühe Aeusserungen der Sinnlichkeit (*tempérament très-lascif*): „mein Blut bramte von Sinnlichkeit schon von der Geburt an“, sagt er. Es gewährte ihm ein sinnliches Behagen von seiner Erzieherin gestraft zu werden. Sonst schaffte sich der sinnliche Drang am meisten Luft in der Phantasie, welche durch die Romanlektüre Schwung und Stoff bekommen hatte. Er schwelgte in der Verehrung idealer Wesen und lebte mehr in der eingebildeten als in der wirklichen Welt. Der Geschmack für Einsamkeit wurde zugleich hierdurch begünstigt. Nachdem er als Schreiberknabe auf einem öffentlichen Bureau kassiert worden war, ward er bei einem Graveur in die Lehre geschickt. Die Arbeit interessierte ihn, aber er wurde streng und roh behandelt. Der Zwang und die Verbote erregten seine Freiheitslust und seine Begierden. Sein Trost waren die Wanderungen, die er des Sonntags in der Umgegend der Stadt mit seinen Kameraden unternahm. Bei diesem Umherstreifen vergassen die jungen Leute oft die Zeit und trafen dann nicht selten die Thore der Stadt geschlossen, wenn sie nach Hause gehen wollten. Mehrmals war Jean Jacques aus diesem Grunde streng bestraft worden. Und als er einmal wieder an einem Sonntag Abend im Frühling 1728 das Stadtthor geschlossen fand, beschloss er in seiner Verzweiflung, sich nicht wieder der Behandlung, die ihn erwartete, zu unterwerfen, sondern in die weite Welt hinaus zu flüchten. Kaum war der Entschluss gefasst, als die Verzweiflung von dem Gefühl der Freiheit und der Freude über das zu erwartende abenteuerliche Leben

abgelöst wurde. Jetzt würde er vielleicht dadraussen finden, was er bisher nur geträumt hatte! Die Welt von heroischen und erotischen Bildern, welche seine Phantasie beschäftigt hatten, würde sich ihm vielleicht jetzt in der Wirklichkeit eröffnen! — Durch einen plötzlichen Antrieb brach er so die ebene Lebensbahn ab, die vor ihm lag und die ihn zu einer ähnlichen Wirksamkeit als Bürger in Genf, wie sie seine Vorfahren geübt hatten, geführt hätte. Für eine zusammenhängende Wirksamkeit aber war er nicht geschaffen. In seinem Leben wie in seiner Begabung und in seinem Charakter sind die plötzlichen Antriebe entscheidend. Diese Seite seiner Natur war durch die Erziehung begünstigt worden; auch erbliche Dispositionen wirkten in derselben Richtung. Mehrere Jahre früher war der ältere Bruder François aus der Lehre gelaufen, wie jetzt Jean Jacques. Während aber François spurlos verschwand, sollte das Vagabundenleben, das Jean Jacques jetzt begann, tiefe Spuren in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens hinterlassen. Er fand „eine neue Welt“ — war es auch nicht die Welt, von der er geträumt hatte.

Die plötzliche Unterbrechung, so bald sich eine neue, reizende Möglichkeit zeigt, ist ein Zug, der sich im Leben Rousseau's öfter wiederholt. Sein romantischer Drang nach Freiheit und Genuss fordert stets irische Luft, Ungebundenheit, neuen Horizont. Wenn er der Prophet der Natur ward, dann bedeutet Natur für ihn besonders Freiheit.

2. Rousseau und Mme de Warens.

Auf seiner Flucht überschritt Rousseau die savoyische Grenze und kam zu einem katholischen Pfarrer, der ihn gastfrei empfing. Hier kam ein neuer Antrieb,

der sogleich befolgt wurde. Der Pfarrer fragte, ob er nicht geneigt wäre, zum Katholicismus überzutreten. Der junge Vagabund ging in der guten Stimmung, in die ihn die Gastfreiheit des Pfarrers versetzt hatte, und wohl auch aus Lust, das Neue zu prüfen, auf den Vorschlag ein. Er wurde dann an eine vornehme Dame in Annécý, Mme de Warens, empfohlen, welche jungen Menschen, die zum Katholicismus übertraten, zu helfen pflegte. Diese Bekanntschaft wurde, im Guten und im Bösen, entscheidend für das ganze folgende Leben Rousseau's.

Diese merkwürdige Frau war in Vevay auf der anderen Seite des Genfer Sees geboren. In ihrer Jugend war sie von der pietistischen Richtung ergriffen worden, welche sich damals von Deutschland her in der französischen Schweiz ausgebreitet hatte. Dadurch hatte sie gelernt, die Innigkeit der Gefühle als das eigentlich Religiöse zu betrachten, während ihr die konfessionellen Unterschiede als etwas Aeusseres und Indifferentes galten. Sie war eine unruhige und zusammengesetzte Natur; es scheint aber kein Grund zu sein, daran zu zweifeln, dass sie in ihrer Weise eine religiöse Natur war, obgleich es in ihrem Wesen auch ganz andere Elemente gab als solche, die zu religiösem Ernst stimmen.*) Mit der Skepsis, welche sie, in natürlichem Zusammenhange mit ihrer mystisch-pietistischen Religiosität, Dogmen und Konfessionen gegenüber empfand, verband sich eine Skepsis von ganz anderer Art. Sie war eine grosse Bewundererin von Bayle. Selbst auf

*) **Mugnier** (*Madame de Warens et J. J. Rousseau. Paris 1891. p. 247*) bezweifelt die Echtheit ihrer Religiosität und meint, dass ihr früherer Lehrer Magny, der Vorkämpfer des Pietismus in der französischen Schweiz, sich von ihr habe dupiren lassen, wenn er sie auch später „*bien tournée du côté de Dieu*“ fand. **Eugène Ritter** (*Revue des deux mondes. 15. März 1895. p. 416*) behauptet dagegen, dass man kein Recht habe, an ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln.

ihrer Flucht führte sie sein Dictionnaire mit und Rousseau sagt von ihr, dass sie „von nichts Anderem als Bayle redete“. Ausser diesen verschiedenen Tendenzen hatte sie von Jugend auf eine abenteuerliche Lust zu alchymistischen Experimenten und industriellen Spekulationen, welche sie oft zu verwegenen Unternehmungen führte und sie zuletzt ruinierte. Sie hatte früh geheiratet; als sie aber durch diese Ehe unbefriedigt war und sich zugleich in unglückliche Spekulationen eingelassen hatte, flüchtete sie von Vevay über den See nach Savoyen, wo sie zum Katholicismus überging und vom Könige von Sardinien eine Pension erhielt. Rousseau sagt von ihr, sie sei der Religion, die sie gewählt hatte, aufrichtig ergeben gewesen, welches auch das Motiv ihrer Religionsänderung gewesen sein möge. Er räumt aber ein, dass sie sich in ein sehr freies Verhältnis zur kirchlichen Lehre gestellt habe. Jedes einzelne Dogma fasste sie anders auf als die Kirche. So soll sie zwar an das Fegfeuer, nicht aber an die Hölle geglaubt haben. Sie wohnte zuerst in Annécý, später in Chambéry. In ihrem Hause traf man nicht nur Proselyten und Neubekehrte, sondern auch allerlei Abenteurer und Industrieritter, die ihre Gastfreiheit, ihren Rat und ihre Hilfe genossen. In mehreren Fällen war das Verhältnis zu diesen jungen Leuten nicht nur durch religiösen Eifer und industrielle Leidenschaft, sondern auch durch ein Element ganz anderer Natur beeinflusst. Wie in konfessioneller Rücksicht achtete sie auch in erotischer Beziehung dasjenige, was sie als äussere Formen betrachtete, sehr gering. Sie gewährte ihre Gunst aus Mitleid, um junge Menschen an sich zu binden und sie an Ausschweifungen zu hindern. Diese Seite ihrer Natur kennen wir nur aus den Confessions des Rousseau. Er hat sich berechtigt geglaubt, eben so offenherzig von seiner Wohlthäterin als von sich selbst zu reden. Er behauptet, dass ihre Verirrungen

nicht ihrem Herzen, welches rein und edel war, sondern ihren falschen Vorstellungen von der Bedeutung der sexuellen Verhältnisse zuzuschreiben seien. Uebrigens ist noch nicht Alles in ihrer Natur und ihrem Schicksal aufgeklärt. *)

Es waren zwei problematische Naturen, die hier zusammentrafen. Die verschiedenen Elemente in der Natur des Jean Jacques, — die bedenklichen wie die guten, — mussten durch den Einfluss der merkwürdigen Frau alle zu voller Blüte gebracht werden. Das Unkraut schoss zugleich mit der guten Saat empor, und das Jäten, das sehr nötig gewesen wäre, unterblieb. Es war sein Schicksal, gleich von seiner ersten Kindheit an gerade in solche Verhältnisse zu kommen, die den streitenden Elementen seines Wesens freies Spiel gewährten.

Am Palmsonntag 1728 sah er Mme de Warens zum erstenmal. Fünfzig Jahre später, kurz vor seinem Tode, erinnerte er sich dieses Tages in bewegten Worten, vielleicht den letzten, die er geschrieben hat. (Rêveries X). „Dieser Augenblick“, sagt er, „wurde für mein ganzes Leben entscheidend und bewirkte durch eine unentrinnbare Kette von Begebenheiten das Schicksal, das über dem Reste meiner Tage waltete.“ Er wurde von der glänzenden, vornehmen Dame, die ihn so freundlich empfing, sogleich bezaubert. Es war ihm, als fände er hier zugleich eine Mutter und eine Geliebte, eine Leiterin seines geistigen Lebens und eine Versorgerin für seine materielle Existenz. Vorläufig behielt sie ihn nur einige Tage bei sich und sandte ihn dann nach Turin, damit er hier nach allen Regeln der Kunst bekehrt werde.

*) Nach Mugnier (p. 230) besitzt eine schweizerische Familie ein Packet Briefe von Mme de Warens, dessen Herausgabe man nicht für passend ansieht. Sie sprechen dann wohl nicht zu ihren Gunsten.

Er reiste zu Fuss, und diese Fusstour über die Alpen ist epochemachend in der Geschichte des Naturgefühls. Sollte er auch spätere Erfahrungen in seine Schilderung der Stimmungen der Jugendzeit hineingelegt haben, so dürfen wir ihm doch glauben, wenn er von seiner Begeisterung über diese Wanderung redet. Seine Gefühle waren ganz andere als die, mit welchen der dänische Schriftsteller Ludwig Holberg einige Jahre vorher (1716) den umgekehrten Weg zurückgelegt hatte. „Von Paris“, sagt Holberg, „reiste ich über die Alpen und kam nach Savoyen, einem Lande, welches felsig und hässlich anzusehen ist, aber doch viele schöne Städte hat.“ Die Stimmung Rousseau's war wohl zum Teil durch die Begegnung mit seiner Beschützerin hervorgerufen, unter deren Flügeln er sich immer noch fühlte; sie gab ihm Zuversicht und Stoff zum Träumen. Aber ohne eine starke innere Bewegung kann auch der Mensch nicht Seele in der Natur finden. Und für Rousseau bekamen jetzt Berge und Wälder, Wiesen und Bäche Leben und Seele. Von dieser Zeit an, sagt er, habe ich einen lebendigen Sinn für Berge*) und für Fusstouren gehabt. Vielleicht war es vorerst die freie Wanderung in die Welt hinaus einem fernen Ziele zu, die ihn besonders begeisterte. Fusstouren spielten in seiner ganzen Jugend eine grosse Rolle für ihn. Er hatte „Vergnügen am Gehen“, unabhängig von „dem Drang nach dem Ziele“. Der rasche Gang und die wechselnden Szenen setzten seine Gedanken in Bewegung und gaben ihnen Schwingen, sich über alle Beschränkungen zu erheben. Wenn ein dänischer Dichter darin Recht hat, dass „das ewige Streben, das keinen

*) Nur die niederen, waldbedeckten Bergregionen hat Rousseau in ästhetischer Rücksicht entdeckt und geschildert. Die Entdeckung der Aesthetik des Hochgebirgs geschah erst durch Saussure. Vergl. L. Friedländer: Die Entwicklung des Gefühle für das Romanische in der Natur. (Sittengeschichte Rom's. 5. Aufl. II. p. 217).

Frieden kennt, das eigentliche Geheimnis der Fuss-tour ist“, dann hat Rousseau dieses Geheimnis entdeckt. Er ist der Begründer der Psychologie der Fusstour. Es gab etwas in der freien Wanderung, das mit dem Zuge in seiner Natur stimmte, den er selbst als manie ambulante (Conf. II) bezeichnet hat, und das bewirkte, dass er nur im Umherstreifen das Glück finden konnte (félicité ambulante. Conf. III). Rousseau realisierte in seinem Leben den freien und kecken Vagabundentypus, der um das Höchste zu finden mit grossen Hoffnungen und Wünschen in die Welt hinaus wandert, — diesen Typus, den die Romantiker später mehr zum Thema ihrer Gedichte als zum Vorbilde ihres Lebens machten. Die Wirklichkeit ist hier wie so oft vor der Poesie vorausgegangen. In die freie Natur hinaus musste denn auch am ersten derjenige, der den radikalen Einspruch gegen die Kultur der Zeit erheben sollte.

vgl. Ansdem
einTangemi

In Turin wurde Rousseau zuerst in einem Kloster unterrichtet, dann feierlich in den Schoss der alten Kirche aufgenommen, und schliesslich mit ein wenig Geld in der Tasche wieder in die Welt hinausgeschickt. Er suchte nun in verschiedener Weise seinen Unterhalt, erst als Handelscommis, dann als Lakai. Diese Turiner Periode ist eine Zeit geistiger Verkommenheit für ihn gewesen. Die abhängigen Stellungen entwickelten nicht die glücklichsten Seiten seiner Natur; so gehört in diese Periode eins von den Vorkommnissen, die er später am meisten bereute, — eine falsche Beschuldigung, die er, um dem Geständnis eines kleinen Diebstahls zu entgehen, gegen eine Mitdienerin richtete. Oft sah er später das junge Mädchen vor sich und ängstigte sich über ihr mögliches Schicksal. Im „Émile“ deutet er auf seinen Zustand in dieser Zeit und schildert sich da als weit mehr verkommen und entartet als in den „Confessions“. — Dann traf er einen Geistlichen, den Abbé Gaime, der den Sinn für etwas Besseres in ihm

erweckte, und der später eins der Vorbilder abgab für „den savoyischen Vikar“, in dessen Mund er im „Émile“ die Darstellung seiner religiösen Ideen legt. Vom Lakai avancierte er zu einer Art Sekretär, als man in dem adligen Hause, in welchem er diente, auf seine Begabung und seine Kenntnisse aufmerksam geworden war. Man scheint den Plan gehabt zu haben, ihn zu einem Vertrauensposten auszubilden; er wurde gut behandelt und sorgsam unterrichtet. Die Vagabundenlust erwachte aber in ihm, als er einen früheren Kameraden aus Genf traf, der jetzt über die Berge zurückwandern wollte. Die Sehnsucht nach der Freiheit, nach den Bergen und nach Mme de Warens erwachte. Kaum hatte sich der Antrieb geregt, als er befolgt wurde, und wieder ward eine Bahn, die sich ihm zu öffnen schien, verschlossen. — Viele Jahre nachher schrieb Rousseau, nach einigen Reflexionen über seinen Charakter (Réveries VI): „Ich habe mich niemals für die bürgerliche Gesellschaft geeignet, wo Alles Gêne, Gebundenheit, Pflicht ist. Mein unabhängiges Naturell machte mich solcher Unterwerfung unfähig, die für denjenigen, der mit Menschen zusammen leben will, unentbehrlich ist“. Keine Aeusserung wird in höherem Grade durch seine Biographie bestätigt. —

Als er zu Mme de Warens zurückkehrte, fand er bei ihr eine Heimat, wie er sie seit seiner ersten Kindheit nicht gekannt hatte. Ein herzliches Verhältnis trat zwischen ihnen ein, ganz wie zwischen Mutter und Sohn; er nannte sie maman, und sie nannte ihn petit. Er half ihr bei ihren Arbeiten. Sie suchte ihm eine Lebensstellung zu verschaffen. Ihre älteren Freunde, mit denen sie die Sache überlegte, sahen ihn für so dumm an, dass er ihrer Meinung nach nur zum Landprediger taugte. — Diesen Schein von Dummheit erklärt Rousseau aus der Langsamkeit und dem mangelnden Zusammenhange seiner Vorstellungen. Er konnte nur

selten Gedanken und Worte finden, wenn es galt, auf der Stelle zu replicieren, z. B. im Gespräch, wo sich der Vorstellungslauf den Anreizen von aussen zu bequemem hat. Nur wo er von äusserem Zwange unabhängig war, in der Einsamkeit, und wo das Gefühl den Gang der Vorstellungen bestimmen durfte, nur da hatte er „Geist“. Daher war es so leicht ihn in die Enge zu treiben. Später sollte er in den Pariser Salons viel hierunter leiden.

Auf dem Priesterseminar, auf dem er untergebracht wurde, ging es nicht. Er warf sich dann auf die Musik, die von dieser Zeit an in seinem ganzen Leben eine grosse Rolle spielt. Während Mme de Warens eine Zeit lang in Paris war, streifte er in der französischen Schweiz umher und trat hier als Musiker auf, mitunter mit grossem Fiasko. Eine Weile erhielt die Zigeunernatur wieder die Oberhand. Auf seinen Wanderungen besuchte er unter anderem Vevay, die Geburtsstadt *maman's*, und das naheliegende Clarens. Die Schönheit der Gegend und die Erinnerungen, die sich für ihn an sie knüpften, bewegten ihn so, dass er sie nie mehr vergass. Mehrere Jahre nachher machte er sie zum Schauplatz für seinen berühmten Roman „*La Nouvelle Héloïse*“. Er hat seine Stimmung in einer Weise geschildert, welche ein gutes Beispiel dafür abgibt, wie das Gefühl durch Selbstbespiegelung zur Sentimentalität übergehen kann: „Auf dieser Reise nach Vevay überliess ich mich, während ich dem schönen Ufer entlangging, der süssesten Melancholie. Mit Feuer gab sich mein Herz den Gedanken an unzählige unschuldige Freuden hin. Mir ward weich und mild zu Mute; ich seufzte und weinte wie ein Kind. Wie oft stand ich nicht still um in Ruhe zu weinen; ich setzte mich auf einen grossen Stein und ergötzte mich daran, meine Tränen ins Wasser fallen zu sehen!“ (Conf. IV.) — Später, als er auf dem Wege nach Vincennes seine

Erweckung erlebte, hat er doch erst nacher, indem er seine Kleider ansah, entdeckt, dass er geweint hatte. Die Tränendrüsen traten bei Jean Jacques immer sehr leicht in Wirksamkeit, und er kannte sowohl das unmittelbare Gefühl, das erst später selbstbewusst wird, als die wunderlichen Doppelzustände, in welchen die Stimmung im Augenblick der Stimmung selbst genossen wird.

Ein armenischer Abenteurer, den er traf, zog ihn einige Zeit mit sich in der Schweiz umher. Während dieses Umherstreifens kam er mit der französischen Gesandtschaft in Berührung; man interessierte sich hier für ihn und schickte ihn nach Paris — damit er Officier werde. Ein neuer Horizont! Da er aber in Paris trotz seiner Empfehlungen mehr wie ein Bedienter als wie ein Kadett behandelt wurde, und als er sich nach maman, die er hier nicht fand, sehnte, wanderte er nach Savoyen zurück. Auch diese Fusstour schildert er mit Begeisterung.

Maman, die jetzt in Chambéry wohnte, empfing ihn freundlich, und er wurde auf einem Vermessungsbureau untergebracht. Einige Zeit arbeitete er hier mit Eifer. Aber auch nur einige Zeit. Die geistlose Arbeit im trüben und engen Lokale vermochte er auf die Länge nicht auszuhalten. Er nahm dann wieder seine Zuflucht zu der Musik und wurde ein gesuchter Lehrer der jungen Damen in Chambéry. Es war ein Herrenleben für Jean Jacques, die jungen, schönen Damen zu unterrichten, — denn er behauptet, dass sie alle schön waren. Seine leicht erregte Erotik, die sich ihm in Turin und während des ersten Aufenthaltes in Savoyen bei der geringsten Gelegenheit gerührt hatte, erinnert an den Pagen in „Le mariage de Figaro“. Er war eine Cherubinnatur, und seine jugendliche, plastische Gestalt mit den schmachtenden Augen passte dazu. Als nun auch etwas ältere Damen an dem Pagen Geschmack zu finden

schiene, würde man bedenken, und damit er nicht in schlechte Hände falle, machte sie ihn zu ihrem Geliebten. — Vielleicht ist dies die für die Leser Rousseau's peinlichste Stelle in den Confessions. Man versteht ihn, wenn er sagt: „Mir war zu Mute, als hätte ich einen Incest begangen.“ Als er in ein Liebesverhältnis zu seiner mütterlichen Freundin trat, erfuhr er einen Zusammenstoß zweier Gefühle, die jedes für sich zu den innigsten und heiligsten gehören, die aber gekränkt werden, wenn sie demselben Gegenstande gegenüber vereinigt werden. Der Leser fühlt es gewiss stärker als Rousseau selbst; ihm war die ganze Periode, die jetzt ihren Anfang nahm, von einem poetischen Lichte umflossen, das seiner Darstellung Wärme und Glanz verleiht. Auch dies war eins der sonderbaren Verhältnisse, in die Rousseau auf seiner Irrfahrt von der Kultur zu der Natur verwickelt werden sollte. Er erfuhr, dass man aus den Schranken der „Kultur“ heraustreten kann, ohne deshalb zu der „wahren Natur“ zu gelangen. — Und dazu kommt noch der Umstand, dass Rousseau wusste, dass er ihre Gunst mit einem Andern — einem andern „Unglücklichen“, mit dem sie Mitleid gehabt hatte — teilte. Sein Name war Claude Anet; er war wie Rousseau ein aus der Schweiz geflüchteter Konvertit. — Wahrlich, es gehörte Erniedrigung dazu, in Verhältnissen wie diesen das Glück zu finden! Armer Rousseau! In der Zeit seines Glücks können wir wegen der erniedrigenden Verhältnisse nicht mit ihm sympathisieren, und in der späteren Zeit des Unglücks wird er so sehr von wahnsinnigem Argwohn beherrscht, dass er oft seine Leser, wie auch schon seine Freunde, von sich stößt! Was aber doch immer wieder mit ihm versöhnt, ist der grosse und tiefe Drang nach dem Reinen und Grossen, — das Excelsior!, das in seiner Seele klang, und das er — aller seiner Erbärmlichkeit zum Trotz — auch für die Nachwelt klingen zu lassen vermocht hat. —

Der ältere Nebenbuhler Rousseau's scheint ein praktischer Mann gewesen zu sein, der die Affairs der maman einigermassen in Ordnung zu halten wusste. Nach seinem Tode aber geriet sie durch ihre wilden Spekulationen und Projekte in steigende Unordnung, und Rousseau war nicht der Mann, für Ordnung und Masshalten zu sorgen. Doch hatte er den vernünftigen Gedanken, sie dazu aufzufordern, von der Industrie zur Landwirtschaft überzugehen. Sie mietete ein Landhaus in der Nähe von Chambéry, welches les Charmettes genannt wurde, mit zugehörigem Garten, Weinberg und Feldern. Während des Sommeraufenthalts draussen konnte Rousseau so recht in der Natur und in Gesprächen mit maman schwelgen. Bald vertiefte er sich auch in umfassende Studien. — Man hat den Mietskontrakt gefunden, und dieser zeigt, dass die Uebersiedelung nach les Charmettes erst 1738 geschehen sein kann, während die Confessions sie zwei Jahre früher setzen. Das Idyll hat sich, wie schon erwähnt, in seiner Erinnerung verlängert.

Die Jahre in Chambéry und in les Charmettes wurden die Lehrjahre Rousseau's. Sein Arzt, Dr. Salomon, war ein eifriger Kartesianer und führte ihn in philosophische und naturwissenschaftliche Studien hinein. Das erste Interesse für Philosophie und Studium hatte er durch die Lectüre der Lettres sur les Anglais des Voltaire (welche zuerst 1732, dann 1734 erschienen) bekommen. Durch diese machte er mit der von Locke und Newton repräsentierten neuen englischen Wissenschaft und ihrem Kampfe gegen die kartesianische Philosophie Bekanntschaft. Rousseau ist von beiden Seiten sehr stark beeinflusst; er kann sowohl ein Schüler Locke's als ein Schüler Descartes' genannt werden. Er studierte Locke neben Descartes, Malebranche und Fénelon; doch haben diese letzten auf den Inhalt und die Richtung seiner Ideen, besonders in religions-

philosophischer Richtung, den grössten Einfluss gewonnen. Er suchte sein Denken zu üben, indem er den Entwicklungen der verschiedenen Denker, selbst wo er keine Uebereinstimmung zwischen ihnen finden konnte, geduldig folgte. Durch diese Studien, bei denen die Energie und die Frische des Autodidakten die fehlende Schule ersetzte, arbeitete sich Rousseau in den grossen Dialog der neueren Philosophie hinein und begann nach dem Platze zu suchen, von dem aus seine eigene Replik erschallen sollte. Sein encyklopädisches Interesse führte ihn dazu, neben der Philosophie auch Mathematik, Latein und Geschichte zu treiben. In einem Gedichte aus dieser Zeit (*Le Verger des Charmettes*) erwähnt er diese verschiedenen Studien.

Tantôt avec Leibniz, Malebranche et Newton,
 Je monte ma raison sur un sublime ton.
 J'examine les lois des corps et des pensées;
 Avec Locke je fais l'histoire des idées;
 Avec Kepler, Wallis, Barrow, Raynaud, Pascal,
 Je devance Archimède, et je suis l'Hôpital.
 Tantôt, à la physique appliquant mes problèmes,
 Je me laisse entraîner à l'esprit des systèmes.
 Je tâtonne Descartes et ses égaremens,
 Sublimes, il est vrai, mais frivoles romans.
 J'abandonne bientôt l'hypothèse infidèle,
 Content d'étudier l'histoire naturelle. —

Die Absicht aller dieser Studien war nicht nur, sich persönlich auszubilden, sondern auch eine Stellung als Erzieher oder Sekretär in einer vornehmen Familie zu erreichen. In einem Briefe an seinen Vater aus diesen Jahren erwähnt er seine Pläne, bekennt aber zugleich, dass es sein höchster Wunsch sei, bei Mme de Warens zu bleiben. Seine mütterliche Freundin griff in bedeutungsvoller Weise in seine Entwicklung ein, als er während einer religiösen Krisis auf jansenistische Ideen gekommen war und durch die Angst

vor ewiger Verdammnis geplagt wurde. Maman mit ihrer freien Religiosität und mit ihrer Ueberzeugung, dass es wohl ein Fegefeuer, aber keine Hölle gebe, war ihm hier, nach seiner eigenen Aussage, von grösserem Nutzen, als alle Theologen der Welt es hätten sein können.

Eine krankhafte Verstimmung, unter der er litt, veranlasste eine Reise nach Montpellier, wo er einen berühmten Arzt zu konsultieren gedachte. Ein Liebesabenteuer auf der Reise zeigte, wie leicht er maman über minder mütterlichen Schönen vergessen konnte — oder richtiger, wie leicht er Alles vergass, wenn er wieder auf der Landstrasse war. Gleichwohl war es ihm schmerzlich, bei seiner Zurückkunft zu bemerken, dass er nun wieder einen Nebenbuhler in einem neuen Konvertiten hatte. Jetzt konnte er sich nicht darein schicken, ihr Herz mit einem Anderen zu teilen. Er nahm eine Stelle als Hauslehrer in Lyon an. Aus dieser Zeit haben wir den Entwurf eines Lehrplans, eine Vorarbeit zu dem Émile. Uebrigens machte er die Erfahrung, dass er sich zum Erzieher nicht eigne. Und als dann die Sehnsucht nach maman wieder erwachte, kehrte er zurück. Es war das fünfte Mal, dass er zu ihr seine Zuflucht nahm. Da er aber die Verhältnisse nicht geändert fand, und da ihre Affairen immer schlechter wurden, beschloss er nach Paris zu ziehen, um sein Glück zu machen und um Mittel zu finden, ihr Hülfe zu bringen. Er hatte die Idee einer neuen Notenschrift (der späteren Chévé'schen Methode ähnlich) gefunden; hierauf baute er jetzt seine Hoffnungen.

„Ich verwarhte mein Herz in les Charmettes“, sagt er (im Anfange des siebenten Buches der Confessions), „und erbaute da mein letztes Luftschloss in der Hoffnung, einmal zu den Füßen maman's, wenn sie sich selbst wieder gefunden hätte, zurückzukehren.“

3. Die Pariser Zeit.

Das neue Notensystem wurde der Akademie der Wissenschaften in Paris vorgelegt, machte aber kein Glück. Rousseau begann also seinen Pariser Aufenthalt, welcher — mit einigen Unterbrechungen — vom Herbst 1741 bis zum Frühling 1756 dauerte, mit einer Enttäuschung. Aber während der Verhandlungen über das Notensystem wurde er mit verschiedenen Männern der Wissenschaft und literarischen Persönlichkeiten bekannt, und die Musik schuf ihm in der ersten Zeit nicht nur seinen Unterhalt, sondern machte auch seinen Namen bekannt. Durch die Gunst angesehener Männer wurde er einige Jahre später Sekretär bei dem Gesandten in Venedig. Der Aufenthalt in der berühmten Republik gab ihm Gelegenheit zu historischen Studien, indem er die venetianische Verfassung mit der Verfassung seiner Vaterstadt verglich. Er fasste den Plan, ein Werk über Staatsverfassungen zu schreiben. Hier lernte er auch die italienische Musik kennen, deren Vorkämpfer der französischen gegenüber er später ward. Aber die Hoffnung auf fortgesetzte Wirksamkeit im Dienste der Diplomatie schwand, als er seinen Abschied nahm, weil er sich in den Mangel an Umgänglichkeit und den Hochmut des Gesandten nicht zu schicken wusste. Kurz nach seiner Zurückkunft nach Paris machte er, während er an einer Oper arbeitete, eine Bekanntschaft, die von entscheidender Bedeutung wurde. In dem Pensionate, wo er wohnte, hatte ein junges Mädchen, namens Thérèse Levasseur, die Aufsicht über die Wäsche. Sie speiste an dem gemeinsamen Tische und war hier oft der Gegenstand von Neckereien. Rousseau, der sich von ihrer Bescheidenheit und besonders von ihrem lebhaften und milden Blicke angezogen fühlte, trat als ihr Verteidiger auf, und bald entspann sich zwischen ihnen ein näheres Verhältnis. Später hat er gesagt, dass er

sie niemals eigentlich geliebt habe, sondern dass er eines Menschen bedurft habe, den er an sich knüpfen konnte, und der ihm dieselbe Einfalt und Empfänglichkeit des Herzens entgegenbrachte, die er selbst für *maman* gehegt hatte. Je mehr er sich Fremden gegenüber gezwungen und unnatürlich fand, desto mehr wünschte er ein *Interieur* (*intimité, société des coeurs*), wo er nicht zu fürchten hatte, kritisiert zu werden, wenn er sich seinen Stimmungen hingab. Dies war nur möglich, wenn er mit einer Person zusammenlebte, die keine Geistreicheit von ihm forderte und die ihm seine Widersprüche nicht vorhalten konnte. In dieser Rücksicht konnte er in betreff der armen *Therese* ruhig sein. Sie erfüllte alle Forderungen, die an Einfalt gestellt werden können: *La simplicité d'esprit de cette excellente fille égalait sa bonté de coeur*, sagt er (*Conf. VII*). Vergebens suchte er ihren Geist zu entwickeln. Lesen konnte sie nie recht lernen, wogegen *Rousseau* meint, dass sie es doch dazu brachte, leidlich schreiben zu können. Dass er nicht streng in seinem Urtheile gewesen ist, bezeugen ihre Briefe, die, was *Stil* und *Orthographie* betrifft, scheusslich sind. Grosse Mühe hatte er, sie die *Uhr* kennen zu lehren. Dagegen wurde sie niemals weder in der Reihenfolge der Monate noch in den Anfangsgründen der *Rechenkunst* sicher. Er lobt aber ihren guten Charakter und ihren praktischen Sinn. Sie sorgte für ihn und war seine Zuflucht in guten und in bösen Tagen. — Als sie fünfundzwanzig Jahre mit einander gelebt hatten, erklärte er sie in der Gegenwart zweier Freunde feierlich für seine Frau.

Wenn die Verbindung mit *Therese* ein Unglück für *Rousseau* genannt werden muss, so sind dafür mehrere Gründe anzuführen. Sie vermochte kein Interesse an dem zu nehmen, was ihn interessierte. Während des idyllischen Zusammenlebens der ersten Zeit in *Paris* war der Schaden nicht gross; als sie aber später in

Einsamkeit auf dem Lande wohnten, sank sie zu seiner Haushälterin herab. Sie fühlte Langeweile auf seinen langen Spaziergängen. Sie hatten nicht genug gemeinsame Vorstellungen, und was in ihm die tiefste Stimmung und Nachdenklichkeit weckte, war Nichts für sie. Die Einfältigkeit des Geistes war bei ihr doch zu gross, als dass das Verhältnis ihn ganz hätte füllen können, und mit seinem sehnsuchtsvollen Herzen suchte er dann nach einem Gegenstande, der ihm schenken konnte, was ihm mangelte. Dazu kam aber, dass Therese in ihrer Gutmütigkeit sich von ihrer Mutter und ihrer Familie ausbeuten liess, welche die Verbindung mit Rousseau so sehr wie möglich auszunutzen suchten. Dieses bewirkte, dass er sich sowohl geistig als materiell gedrückt fühlte. Endlich wurde er, als sie Kinder bekamen, die er nicht versorgen zu können meinte, dazu gebracht, die Handlung zu begehen, die auf seinem Gemüte und auf seinem Andenken am meisten gelastet hat. Zu diesem letzten Punkte werden wir bald zurückkehren.

Darum ist es doch nicht berechtigt, sie als seinen bösen Genius zu betrachten. Das hiesse dem armen Mädchen eine zu schwere Last aufbürden. Man hat ihr die ärgsten Dinge zugemutet: die Anstifterin der Kinderaussetzung gewesen zu sein, — ja sogar die Kinder von einem anderen Geliebten bekommen und sie dann dem Rousseau untergeschoben zu haben, — zwischen Rousseau und seinen Freunden Feindschaft gestiftet, — durch Intriguen den Argwohn Rousseau's genährt und dadurch sein unstetes Wanderleben veranlasst, — endlich nach seinem Tode ein ausschweifendes Leben geführt zu haben. Diese Beschuldigungen sind doch, wie es scheint, unbegründet oder übertrieben. Wenn Rousseau selbst sie „den einzigen wirklichen Trost, den der Himmel ihm in seinem Elend geschenkt habe“, nennt, so wird dies durch die Zeugnisse derer, die ihm in den letzten Jahren seines Lebens nahe gestanden

haben, bestätigt. Es war wohl verdient, dass ihr der Nationalconvent am 14. April 1794 eine Pension votierte und sie vom Präsidenten umarmen liess. —

Noch einmal eröffnete sich für Rousseau die Aussicht auf eine sichere Lebensstellung. Er war bei Franceuil, einem hohen Finanzbeamten, Sekretär geworden, und dieser Gönner machte ihn später zum Kassierer bei der Steuereinnahme. Jetzt kam aber die Episode, die wir schon geschildert haben: der Augenblick der Erweckung, in welchem das neue Problem wie mit einem Schlage vor ihm stand. Als sein *Discours sur les sciences et les arts* erschienen war (1750) und Aufsehen erregt hatte, fühlte er sich im Besitze aller Bedingungen, auf die Menschen zu wirken, und fühlte zugleich die Verpflichtung, sein Leben mit seinen neuen Ideen in Uebereinstimmung zu bringen. Eine bürokratische Stellung war in seinen Augen hiermit unvereinbar. Er beschloss seine Bedürfnisse einzuschränken und gab seine lohnende Stellung, seine feine Leinwand und alles, was er als Luxus betrachtete, auf. Da er nicht darauf rechnen konnte, von seiner literarischen Arbeit zu leben, suchte er von dieser Zeit an seinen Unterhalt durch Notenabschreiben zu erwerben. Es fehlte ihm nicht an Kunden, da man gern die Gelegenheit benutzte, den berühmten Sonderling zu sehen.

Bei Rousseau müssen wir jedoch stets auf Ueberraschungen vorbereitet sein. Seine nächste Arbeit war — eine Oper. Während eines Landaufenthalts in der Nähe von Paris verfasste er die Oper *Le Devin du Village*, deren Text, und zum grössten Teil auch deren Musik sein Werk ist. Sie ist im Hirtenstil gehalten, aber es ist wirkliche Naturpoesie in ihr, und dadurch ist sie für Rousseau charakteristisch. Von musikalischer Seite lobt man das warme Gefühl, die Frische und die Harmonie zwischen Wort und Musik. Rousseau selbst meint, dass sie viele der Eigentümlich-

keiten besass, die später in La Nouvelle Héloïse ausführlicher entwickelt wurden. Die Oper machte grosses Glück. Jean Jacques wurde sogar in einem königlichen Wagen nach Fontainebleau geholt, wo dann die Oper vor dem Könige, Mme de Pompadour und dem Hofe aufgeführt wurde. Den Tag danach sollte Rousseau Audienz haben, und man meinte, dass er eine Pension bekommen werde. Ludwig XV. war für das Stück sehr eingenommen und sang Couplets daraus — „mit der falschesten Stimme des ganzen Königreichs“. Rousseau aber entzog sich der Ehre und kehrte plötzlich nach Paris zurück. — Einige Zeit später beteiligte er sich mit grosser Heftigkeit an einem Streite über französische und italienische Musik zu Gunsten der letzteren.

Eine neue Aufgabe der Dijoner Akademie — über die Ursache der Ungleichheiten zwischen den Menschen — führte Rousseau zu seinem centralen Problem zurück. Die Abhandlung (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) mit der er — diesmal ohne den Preis zu gewinnen — die gestellte Aufgabe beantwortete, ist die radikalste und die am meisten pessimistische seiner Schriften. Es ist eine Verteidigung des Naturzustandes, ohne dass dieser doch bestimmt als ein geschichtlicher Zustand aufgefasst wird. Alles Leiden und alle Missverhältnisse, von denen die Menschen geplagt werden, sind ihre eigene Schuld: sie haben den Zustand verlassen, wo der Instinkt sie mit Sicherheit leitete, wo die Bedürfnisse gering waren, und wo die Teilung der Arbeit noch nicht Ungleichheit und Sklaverei mit sich gebracht hatte! Rousseau fordert jedoch keineswegs — wie seine Kritiker ihn spottend beschuldigten —, dass man Gesellschaft und Eigentum abschaffen und in die Wälder zurückkehren solle, um mit den Bären zu leben. Er giebt zwei Auswege an: wenn man kein anderes Ziel hat als für den Frieden seiner Seele zu sorgen, muss

man sich in die Natureinsamkeit zurückziehen; wer dagegen Vermögen zum aktiven Auftreten hat, soll in der Gesellschaft bleiben und die Uebel zu mildern versuchen. — Bei der zusammenhängenden Darstellung der Philosophie Rousseau's werden wir zu dieser merkwürdigen Schrift zurückkehren.

Ehe sie erschien, unternahm Rousseau mit seiner Therese eine Reise nach seiner Vaterstadt (1754). Sein angesehener literarischer Name verschaffte ihm einen guten Empfang, und es war ihm eine grosse Freude, wieder in Genf zu sein. Nur bereitete es ihm Sorge, dass er durch den Uebertritt zum Katholicismus sein Bürgerrecht verloren hatte. Um dieses wieder zu erwerben, trat er zur protestantischen Kirche zurück. Es ist nicht auffallend, dass er den Schritt, den er als verlaufener und verhungertes Lehrbube gethan hatte, jetzt zurück that. Obgleich er eine Zeit lang mit Eifer an dem katholischen Kultus Theil genommen, hatten die speciellen Dogmen und Ceremonien doch keine Bedeutung für ihn gehabt. Durch Mme de Warens hing er — wie Eugène Ritter gezeigt hat — mit der pietistischen Mystik, welche die Tendenz hatte, alles Aeussere als gleichgültig zu betrachten, zusammen. Einige Jahre vor seinem Zurücktritt (1751) schrieb er einen Brief*) an einen Freund, der katholischer Prediger geworden war. Hier sprach er aus, dass unter allen traurigen Banden, die einen Menschen an eine übergeordnete Stellung knüpfen können, dies das erträglichste sei, weil es Gelegenheit gebe, viel Gutes zu thun. Der Brief schliesst mit den Worten: „Ich billige, dass Sie den Leuten alle die Absurditäten des Katechismus lehren, wenn Sie sie nur zugleich an Gott glauben und die Tugend achten lehren. Machen Sie sie zu Christen, wenn es schliesslich so sein soll; vergessen Sie aber

*) Veröffentlicht von Alb. Jansen (J. J. Rousseau. 1882. p. 7 f.)

nicht die unabweisbare Pflicht, sie zu guten Menschen zu machen.“ Dies deutet nicht auf eine stark confessionelle Gesinnung. In den Confessions (VIII) spricht er über seinen Zurücktritt in folgender Weise: „Ich dachte, dass das Evangelium für alle Christen das gleiche sei, dass das Wesentliche des Dogmas nur dann Verschiedenheiten darbiete, wenn man das, was man nicht zu verstehen im Stande ist, zu erklären versucht, und dass es daher dem Souverain jedes Landes zukomme, sowohl den Kultus als dieses unverständliche Dogma festzusetzen . . . Der Verkehr mit den Encyklopädisten hatte meinen Glauben nicht erschüttert, eher ihn durch meinen natürlichen Unwillen gegen Dispute und Parteien gestärkt. Das Studium des Menschen und der Welt hatte mir Zwecke in der Natur gezeigt und mich an die Vernunft, die sie leitet, zu glauben gelehrt. Das Lesen der Bibel, besonders des Evangeliums, welchem ich mich seit mehreren Jahren ergeben hatte, erweckte Verachtung in mir gegen die kleinlichen und thörichten Auslegungen, welche Leute, die am wenigsten dazu würdig waren, Jesum Christum zu verstehen, auf seine Worte anwandten. Die Philosophie hatte mich überhaupt mit dem Wesentlichen in der Religion fest verknüpft, mich aber von dem kleinlichen Formelwesen, mit dem die Menschen die Religion verdunkelt haben, befreit. Und da ich glaubte, dass es für einen vernünftigen Menschen nicht zwei verschiedene Weisen, Christ zu sein, gebe, meinte ich auch, dass Alles, was zur Form oder zur Zucht gehört, in jedem Lande unter die Autorität der Gesetze gehöre. Aus diesem so besonnenen, friedlichen und socialen Princip, das mir so grausame Verfolgungen zugezogen hat, ergab sich, dass ich, als ich Bürger in meiner Vaterstadt sein wollte, Protestant werden und zu dem dort bestehenden Cultus zurückkehren musste.“

Man machte ihm den Zurücktritt leicht, und von jetzt

an war Rousseau Jahre hindurch stolz darauf, sich *citoyen de Genève* nennen zu dürfen. Während seines Aufenthalts in seiner Vaterstadt beschäftigte er sich viel mit ihren inneren politischen Verhältnissen, von denen er bis jetzt keine klare Auffassung gehabt hatte. Mehrere von den Männern, mit denen er während seines Besuches zusammen war, gehörten zur Opposition und hatten eifrige Studien über die Verfassungsgeschichte der Stadt gemacht. Der Einfluss, den sie auf Rousseau übten, und die neuen Aufschlüsse, die ihm zu Teil wurden, erlangten grosse Bedeutung für seine spätere politische Philosophie. In dieser Zeit nahm er die in Venedig gefasste Idee, ein Werk über Staatsverfassungen zu schreiben, wieder auf; so wurde der Grund zu dem spätern *Contrat social* gelegt.*) In diesem berühmten Werke hat Rousseau ganz besonders seine Vaterstadt vor Augen.

Noch ein anderes berühmtes Werk wurde auf dieser Reise vorbereitet. Mit Therese und einigen Freunden machte er eine Reise zu Boot um den Genfer See herum und besuchte wieder Vevay und Clarens, wohin später die Scenen der *Nouvelle Héloïse* verlegt wurden. — Während seines Genfer Aufenthalts sah Rousseau zum letztenmal *Mme de Warens* und unterstützte sie aus seinen kleinen Mitteln.

Er war von der Genfer Reise so befriedigt, dass er nach Paris mit der Absicht zurückkehrte, seine Sachen so zu ordnen, dass er sich im nächsten Frühling in seiner Vaterstadt häuslich niederlassen könne. Schon lange war er des Aufenthalts in der grossen Stadt überdrüssig. Aus diesem Plane wurde jedoch nichts. Als der *Discours sur l'inégalité* erschien, rief er bei den Autoritäten in Genf grosses Aergernis hervor,

*) Vergl. hierüber *Jules Vuy: Origines des idées politiques de J. J. Rousseau. 2. éd. Genève-Paris 1889. p. 150—166.*

obgleich er — oder eben weil er — der République de Genève dediciert war. Dazu kam, dass Voltaire sich in der unmittelbaren Nähe von Genf niedergelassen hatte und in lebhaftem Verkehr mit den leitenden und vornehmen Familien der Stadt stand. Rousseau meinte, dass Voltaire durch seine blosse Anwesenheit in einer Richtung wirken würde, in welcher die Entwicklung seinem Wunsche nach nicht gehen dürfe. Voltaire würde Genf zu einem kleinen Paris machen, Rousseau aber wollte seine Vaterstadt vor fremder Ueberkultur und in ihrer antiken Simplicität bewahrt wissen.

Dennoch verliess er Paris. Seine Gönnerin Mme d'Épinay überliess ihm eine Wohnung in einem Gartenhause, Namens l'Eremitage, in der Nähe ihres Landhauses ausserhalb Paris und der grossen Wälder bei Montmorency. Es war schon längst sein höchster Wunsch, auf dem Lande wohnen zu können. Er sagt sogar in den Confessions, dass alle seine Bestrebungen, in der Welt fortzukommen, nur das eine Ziel verfolgten, diesen Wunsch zu realisieren. Als er zu Anfang des Frühlings 1756 nach der Eremitage hinaus zog, rief er aus: So ist doch endlich Alles, was ich gewünscht habe, erreicht! Seine encyklopädistischen Freunde spotteten über ihn und meinten, er werde auf dem Lande nicht lange aushalten. Er selbst meinte, dass er jetzt in sein natürliches Element gekommen sei; und er lebte die erste Zeit in einem *délire champêtre*, damit beschäftigt, den Wald zu durchstreifen und alle Wege und Pfade kennen zu lernen. Nachdem er zur Ruhe gekommen, fing er seine literarische Arbeit wieder an, und die Periode (1756—1762), die jetzt begann, wurde die fruchtbarste seines Lebens. Sie wurde aber zugleich eine Zeit des Kampfes. Und aus der Vorzeit führte er Erinnerungen mit, welche immer schwerer auf ihm lasten sollten.

Wie wir gehört haben, meinte Rousseau, für das

soziale Leben mit seinen Banden und Pflichten nicht geeignet zu sein. Er hatte daher auch immer versucht, als romantischer Zigeuner zu leben. Nun hatte aber der Zigeuner ein Weib an sich geknüpft, das ihm Kinder geboren hatte. Hier war er also doch in sociale Verhältnisse geraten! Diesen Konflikt hatte er dadurch gelöst, dass er seine fünf Kinder, sobald sie zur Welt gekommen, ins Findelhaus bringen liess. Das erste Mal that er es ohne weitere Reflexion, indem er den Maximen eines Kreises von Lebemännern folgte, mit denen er damals umging. Später suchte er seine Handlungsweise zu begründen und zu verteidigen. Er war arm und kränklich und nicht im Stande, seine Kinder zu ernähren; der Familie Theresens oder seinen reichen Gönnern mochte er sie nicht überlassen. Er meinte dann das Recht zu haben, sich als Mitglied von Platon's Staat zu fühlen und der Gesellschaft den Unterhalt und die Erziehung der Kinder überlassen zu dürfen, und tröstete sich damit, dass die Kinder es besser hätten, als wenn er sie selbst erzöge; sie würden nun Handwerker und Ackerbauer werden statt Landstreicher! Er übersah hierbei nur den Umstand, dass die Sterblichkeit unter Findelkindern sehr gross war, und dass sie ein beträchtliches Kontingent zur Klasse der Verbrecher und Prostituierten lieferten!

Er bereute denn auch tief und innig, was er gethan hatte. Im Eingang des „Émile“ schreibt er: „Wer die Pflichten eines Vaters nicht erfüllen kann, hat kein Recht dazu, Vater zu werden. Weder Armut, noch Arbeit, noch Menschenfurcht können ihn davon entbinden, seine Kinder selbst zu unterhalten und zu erziehen. Meine Leser, glaubet mir auf mein Wort! Ich sage jedem, der ein Herz hat und doch so heilige Pflichten versäumt, voraus, dass er die bittersten Tränen über seine Sünde vergiessen und niemals Trost finden wird.“ Diese Worte betrachtete Rousseau als ein

hinlänglich deutliches Bekenntnis; als aber Voltaire später in seiner anonymen Schmähchrift die Sache berührte, sah er die Notwendigkeit ein, sie in seinen Confessions ausführlich zu erörtern. In einem Briefe vom Jahre 1770 (Lettre à Mme B. 17. Januar 1770) kommt er auf sie zurück: „Bedauern Sie diejenigen, die ein eisernes Schicksal dieses Glückes [seine Kinder zu erziehen] beraubt, — bedauern Sie sie, wenn sie unglücklich sind, aber bedauern Sie sie noch mehr, wenn sie schuldig sind Ich will meine Fehler lieber sühnen als entschuldigen. Wenn meine Vernunft sagt, dass ich gethan habe, was ich in meiner Stellung thun musste, dann glaube ich ihr nicht, sondern ich glaube meinem Herzen, das ihr seufzend widerspricht.“

Solche Handlungen waren es, die Rousseau zu einem Rätsel für sich und Andere machten. Wie könnte — fragt er in seinen Confessions — eine so grosse Begeisterung für das Gute, ein so warmes Herz und ein so bewegliches Gemüt mit Bosheit vereinbar sein? — Er findet entgegengesetzte Elemente in seinem Wesen und kann sich selbst in keinem von ihnen wiedererkennen. Nur dies hält er fest, dass er kein Leid habe zufügen wollen; habe er gefehlt, dann sei es aus Irrtum geschehen! — Merkwürdig ist es zu sehen, wie sein Naturgefühl, das grossenteils Unabhängigkeits- und Freiheitsgefühl war, ihn hier in Streit brachte mit etwas, was zu dem am meisten Natürlichen in der Natur gehört. Er hätte hier dieselbe Anklage gegen sich selbst richten können, die er gegen die „Kultur“ richtete: die Anklage der Auflösung und der Verneinung der natürlichen Instinkte. Er wollte als Zigeuner leben — aber die Zigeuner führen ihre Kinder bei ihrem Umherstreifen mit sich. Diesem Stück Natur entzog sich Rousseau, und zu seiner Verteidigung bringt er sophistische Argumente bei, deren Gewebe sein eigenes Gefühl bald durchbrach. Findelhäuser sind ja Kultureinrichtungen;

solche fanden sich nicht im Naturzustande. — Es ist wohl verständlich, dass Rousseau unter dieser Erinnerung litt; sie deutete auf einen Widerspruch in seinem innersten Wesen. Und zu der inneren Unruhe in seinem Gemüte kam nun noch der gewaltsame Bruch mit allen Richtungen der Zeit, zuerst mit derjenigen, der er selbst bisher am nächsten gestanden hatte.

4. Der Bruch mit den Encyclopädisten.

Der fünfzehnjährige Aufenthalt in Paris hatte ihm das erwartete Glück nicht gebracht. Aber er hatte ihn zum Schriftsteller gereift — besonders durch das Fegefeuer, das der Verkehr mit den Encyclopädisten für ihn war. Durch das gemeinsame musikalische Interesse war er der Freund Grimm's, Diderot's und Holbach's geworden. Er wurde Mitarbeiter an der grossen Encyclopädie, in der er nicht nur über musikalische Gegenstände schrieb, sondern zu der er auch den Artikel *Économie politique* lieferte, der mehr einen rechtsphilosophischen als einen nationalökonomischen Inhalt hat und eine Vorarbeit zu dem *Contrat social* ist.

Die Charakteristik der Encyclopädisten betreffend muss ich auf das fünfte Buch meiner Geschichte der neueren Philosophie verweisen. Ihre Bestrebungen gingen, kurz gesagt, darauf aus, die Philosophie Locke's und die neue Naturwissenschaft zur Kritik der traditionellen Weltanschauung und der bestehenden Institutionen zu benutzen. Von Locke nahm man besonders das Prinzip, dass alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung stammen. Man forderte dann von allen dogmatischen Anschauungen Rechenschaft darüber, von welcher nachweisbaren Erfahrung sie stammten. Und von Locke holte man auch die Idee der Gesellschaft als gegründet auf einen Kontrakt zur Sicherung des

Glückes und der Freiheit des Einzelnen; alle Institutionen, deren Wirkungen gegen diese Idee stritten, wurden als die Frucht der Herrschsucht und des Betruges verworfen. Aus der neuen Naturwissenschaft nahm man die Idee der physischen Welt als eines grossen Mechanismus und die Lehre von der Ewigkeit der Bewegung und des Stoffes. Man verwarf als Wahnsinn oder Betrug alle überlieferten Anschauungen, welche mit diesem Leben unvereinbar waren oder schienen. Voltaire hatte die Debatte mit seinen *Lettres sur les Anglais* und mit seiner Darstellung der Physik Newton's eröffnet. Später hatten Diderot, La Mettrie und Holbach energische Versuche gemacht, die Konsequenzen der neuen Naturwissenschaft in negativer und positiver Rücksicht zu ziehen. Von diesen Männern ist Diderot der grösste Geist und der bedeutendste Denker. Ihm stand Rousseau auch persönlich am nächsten. Rousseau liebte ihn leidenschaftlich, und der spätere Bruch schmerzte ihn tief. Diderot war ein Enthusiast wie Rousseau, aber seine Begeisterung suchte sich zum Teil auf anderen Wegen zu entladen, und für Rousseau's grosses Problem hatte er kein Auge. Er war ein suchender Geist, mit den mehr populären Lösungen des Daseinsproblems, deren Fürsprecher Voltaire und Holbach, jeder für sich, waren, nicht zufrieden; dadurch bekommt er eine Bedeutung in der Geschichte des Denkens, die nicht nur auf seiner Stellung in den Kämpfen der Zeit beruht. Die Ideen, die er entwickelte, und die zum Teil erst lange nach seinem Tode bekannt wurden, weisen auf Spinoza und Leibniz zurück und zu Göthe, Schelling und der modernen Evolutionslehre vorwärts. Für diese Seite seines Denkens hat Rousseau keinen Sinn gehabt; um so mehr für seine begeisterte Persönlichkeit. Der Gegensatz zwischen Rousseau und den Encyklopädisten tritt vielleicht nirgends so klar hervor, als wenn man sich erinnert, dass auch Diderot (im *Supplément au*

voyage de Bougainville) und Voltaire (in L'ingénu, Candide, Entretien d'un sauvage et d'un bachelier, Histoire d'un bon Bramin u. s. w.) den Gegensatz zwischen Natur und Kultur in scharfen Zügen schildern. Sie gebrauchen aber hauptsächlich diesen Gegensatz, um zu wecken und zu erregen. Was ihnen ein boshafte Spiel oder höchstens ein polemisches Mittel war, das war für Jean Jacques strenger Ernst und hatte seine Persönlichkeit erschüttert und durchdrungen; es war die Frucht seines sonderbaren Lebensganges, und es sollte sein ferneres Schicksal bestimmen. Wenn Diderot auf die Form in Rousseau's ersten Abhandlungen Einfluss gehabt haben soll, dann war dies möglich, weil sie zusammen arbeiten konnten, so lange es galt, die Waffen zu gebrauchen; aber nicht mehr, wenn es galt, aus dem Resultate des Kampfes die Konsequenzen zu ziehen. Auf diesem Punkte ward Rousseau der Einsame — weil er tiefer blickte als seine früheren Kampfgenossen.

Holbach, ein in Frankreich akklimatisierter deutscher Baron, versammelte in seinem Hause die oppositionellen Elemente der Zeit. Sein Salon war „die Wiege der Encyclopädie“. Er war ein gutmütiger, etwas unselbständiger Charakter. Die besten Sachen in seinen Schriften sollen von Diderot herrühren. Er scheidet sich von Diderot durch seinen schwerfälligen, dogmatischen Materialismus, zu dem er die ganze Welt bekehren wollte. Besonders in seinem privaten Kreise (den wir aus Diderot's meisterhaften Schilderungen in den Briefen an Mlle Voland kennen) kannte er keine Grenzen für Hohn und Spott den alten religiösen Vorstellungen gegenüber. Auch einzelnen Personen gegenüber konnte er trotz seiner Gutmütigkeit den Scherz ziemlich weit treiben. Besonders ging der Scherz über Jean Jacques her, der keine Geistesgegenwart besass und keine Fähigkeit, in der Salondiskussion zu glänzen.

Holbach wusste, dass Jean Jacques, wenn er zornig ward, ausgezeichnete Dinge sagen konnte, und daher neckte er ihn, um „de moments d'éclat et de verve“ her vorzurufen.

Das dritte Blatt des Dreiblattes war Melchior Grimm, ebenfalls ein geborener Deutscher. Er lebte in Paris als literarischer Korrespondent für mehrere ausländische Höfe, die mit der französischen Literatur à jour gehalten werden wollten. Er steht in der Literaturgeschichte unter den Ersten, die den Wendepunkt ahnten, den das neuerregte Interesse für Shakespeare herbeiführen sollte. Sainte-Beuve hat (in den *Causeries du lundi VII*) eine interessante Charakteristik von Grimm gegeben, ein notwendiges Gegengewicht gegen die von übertriebenem Argwohn diktierte Schilderung, die Rousseau in den *Confessions* gegeben hat. Nach Sainte-Beuve ist Grimm als ein älterer Mitarbeiter Lessing's und Herder's zu betrachten. Er war ein scharfer, skeptischer Kopf, ein Verstandesmensch trotz seines lebendigen literarischen Sinnes; und in dieser Rücksicht tritt er nicht nur in Gegensatz zu Diderot, sondern auch zu Rousseau. Noch weniger als die Andern in diesem Kreise konnte er die Persönlichkeit Rousseau's verstehen. Er enthielt sich nicht, wenn seine Laune oder sein Interesse es mit sich brachte, den empfindsamen Rousseau, der sich so schlecht zu verteidigen wusste, zu verwunden und blosszustellen.

Mit Voltaire kam Rousseau niemals in unmittelbaren Verkehr; und der Bruch mit ihm hatte darum auch einen andern Charakter als der mit den eigentlichen Encyklopädisten.

Rousseau hat, wie er auch selbst gesteht, viel von seinen encyklopädischen Freunden gelernt. Sein Gedanke wurde geschliffen, sein Horizont erweitert, sein literarischer Sinn erweckt. Dusaulx hat (in der Schrift: *De mes Rapports avec Jean-Jacques Rousseau*. (Paris

1798) nach Berichten, die von Holbach und Andern „der ältesten Freunde“ Rousseau's herrühren, eine Schilderung des ersten Auftretens Jean-Jacques' im encyclopädischen Kreise gegeben. „Hier lernte er mit so grosser Kunst, wie man es in mehreren seiner Schriften sieht, pro et contra zu diskutieren. Wenn er eine Sache zu erörtern oder vielleicht schon eine bestimmte Meinung gefasst hatte, legte er sie denen, die er als seine Lehrer betrachtete, vor, damit seine Erde fruchtbar gemacht werde, sollte er auch seine Meinung ändern müssen. Diese Männer, von denen die meisten in allen solchen Dingen sehr geübt waren, bekämpften oder erörterten dann unter einander die vorgelegten Fragen. Dies hat ihn, in Verbindung mit seiner natürlichen Beredsamkeit, so furchtbar im Streite gemacht, dass bald Niemand mehr gegen ihn Stand zu halten vermochte, selbst wenn er unhaltbare Paradoxien verteidigte Der neue Freund des Baron Holbach, der in seinem Auftreten bedachtsam und anständig war und eine bezaubernde Empfindsamkeit und einen Geschmack für Zierlichkeit, der in einem eigentümlichen Gegensatz zu seiner einfachen Kleidung stand, besass, gefiel Allen. Selbst die Anspruchsvollsten konnten weder in seiner Gesinnung noch in seinem Auftreten Stoff zum Tadeln finden. Doch warfen Leute „von gutem Ton“ ihm eine furchtsame Höflichkeit vor, die ihnen ein wenig zu provinziell vorkam; in dieser Rücksicht hat er sich verbessert, aber nur um sich in das entgegengesetzte Extrem zu werfen. Weit entfernt davon, ein Menschenhasser zu sein, war Jean Jacques damals entgegenkommend, voller Zuversicht zu Andern und sehr mittheilsam. Er hatte nicht gegen die Andern, sondern gegen sich selbst Misstrauen; er hielt sich zurück, rivalisierte nicht mit Anderen und liebte mehr zu fragen als bestimmte Antworten zu geben So war, wie man mir gesagt hat, Jean-Jacques in der ersten Zeit,

als er sich in der Hauptstadt zu zeigen begann.“ — Man sieht aus dieser Schilderung, wie protegierend man im Holbach'schen Kreise Rousseau gegenüber aufgetreten ist. Als dieser nun plötzlich mit seinen neuen Gedanken hervortrat, nahm man ihn nicht ernst, und als sein Selbstgefühl nach der Erweckung und der „moralischen Reform“ stieg, meinte man, dass sein literarisches Glück — für welches die Freunde sich selbst die Ehre zuzuschreiben geneigt waren — ihm zu Kopfe gestiegen sei. Man fand ihn, wie Dusaulx sagt, plötzlich du blanc au noir verwandelt! —

Ehe wir uns in den inneren, wesentlichen Gegensatz zwischen Rousseau und den Encyklopädisten vertiefen, müssen wir ein wenig bei dem äusseren Anlasse zum Bruche zwischen ihm und seinen früheren Freunden verweilen. Er wird uns zeigen, in welche Verhältnisse Jean-Jacques sich nun wieder verwickelt hatte, und wie wenig es ihm geglückt war, dem socialen Verkehr, für den er sich so wenig geeignet fühlte, zu entgehen.

Die Gönnerin Rousseau's, Mme d'Epınay, die ihm die idyllische Wohnung in der Nähe ihres Landsitzes geschenkt hatte, war die Geliebte Grimm's. Nun war das Verhältnis zwischen Grimm und Rousseau allmählich kühler geworden. Grimm betrachtete seinen früheren Freund als wahnsinnig. Er verstand seine Natur nicht und hielt mit kalter, zermalmender Kritik dem armen Jean-Jacques die wirklichen oder scheinbaren Widersprüche vor, in die er sich theils durch seine glühende Begeisterung, theils durch seine Unbeholfenheit und Langsamkeit im Denken verwickelte. Und obgleich Grimm ihm gegenüber keine eigentliche Eifersucht fühlte, meinte er wohl, wenn Mme d'Epınay — ausser ihrem Manne — einen Geliebten habe, brauche sie nicht noch einen Freund. Daher suchte er Rousseau aus der Nähe seiner Gönnerin zu verdrängen. Lange Zeit behandelte er ihn mit kalter Überlegenheit und Hohn und veranlasste ihn dazu, ein aufs andre mal sich bloss-

zustellen. Nun geschah es, dass Mme d'Epinau, um einen berühmten Arzt zu konsultieren, eine Reise nach Genf machen sollte. Es wurde Rousseau vorgeschlagen, sie zu begleiten; und Grimm und Diderot drangen auf ihn ein, um ihn zu bewegen, das zu thun, was sie für seine einfache Pflicht seiner Gönnerin gegenüber erklärten. Rousseau war kränklich, hatte kein Geld zu seiner Equipierung und hatte keine Lust, im Gefolge einer Generalpächtersfrau in seiner republikanischen Vaterstadt aufzutreten. Ausserdem hatte er den Verdacht (der weder widerlegt noch bewiesen worden ist), dass der eigentliche Zweck der Reise war, die Folgen des Verhältnisses der Mme d'Epinau zu Grimm zu verdecken, und er ärgerte sich über die Rolle, die man ihn dabei spielen lassen wollte, nicht minder als darüber, dass man ihn so überlegen seine Pflicht lehren wollte. Und noch ein Umstand, der am meisten charakteristische und eingreifende, trat hinzu.

Auf seinen Wanderungen in den Wäldern bei l'Eremitage hatte sich Rousseau, als Therese sich als Begleiterin zurückzog, mehr und mehr in Erinnerungen und Phantasien erotisch-idyllischer Art vertieft. Wie in seiner Kindheit schwärmte er für ideale Gestalten und erbaute sich eine Welt, in welcher Liebe und Freundschaft ohne Falschheit und ohne Tyrannei herrschten. Die Bilder, die sich später zu dem Roman *La Nouvelle Héloïse* entwickelten, fingen jetzt an sich in ihm hervorzarbeiten. Während dieser Träumereien empfing er eines Tages den Besuch einer in der Nachbarschaft wohnenden adligen Dame, Mme d'Houdetot, der Schwägerin der Mme d'Epinau. Bald verliebte er sich sterblich in sie; — seiner Meinung nach war dies das erste Mal, dass er wirklich liebte. Es war eine unglückliche Liebe, indem Mme d'Houdetot schon einen Geliebten hatte. Die häufigen Besuche Rousseau's bei ihr gingen nicht unbemerkt hin; vielleicht hat auch

die Eifersucht Theresens sie dazu gebracht, von der Geschichte zu reden; genug, die Sache kam heraus, und der ganze Kreis ergötzte sich darüber, den Philosophen und Moralisten als unglücklichen Liebhaber zu sehen. Holbach machte sogar eine Reise auf das Land hinaus, um die Komödie zu sehen, und es regnete Sticheleien über den armen Jean-Jacques, der in diesem ganzen Verhältnisse eine jämmerliche Rolle spielte. Rousseau beschuldigte Mme d'Epinau und Diderot, sie hätten sein Geheimnis verraten. Ein Wort folgte dem anderen, und der Bruch mit den früheren Freunden wurde definitiv. Um die Mitte des Winters (1757—58) zog Rousseau von l'Ermitage, wo er jetzt keinen Tag länger bleiben mochte, in ein Haus (Montlouis genannt) auf der anderen Seite des Montmorency-Waldes. Mit Diderot brach er öffentlich in der Vorrede zur *Lettre à d'Alembert*, durch Anführung einer Schriftstelle, wo von einem Freunde die Rede ist, der treulos ein anvertrautes Geheimnis verraten hat. Der Bruch mit Holbach soll schon früher eingetreten sein, nach einer heftigen Scene im Hause Holbachs, wo Rousseau in Indignation darüber ausbrach, dass der Wirt und seine Gäste einen Pfarrer zum besten hatten, indem sie zum Schein eine Tragödie, die er ihnen vorlas, lobten.*) Rousseau selbst sagt (in den *Conf.* VIII und in dem Briefe an M. de St. Germain 26. Februar 1770), dass Holbach ihn einmal ohne Veranlassung von seiner Seite in der Gegenwart Mehrerer so grob behandelt habe, dass er beschloss, sein Haus nimmermehr zu betreten.

Der Streit zwischen den bekannten Autoren erregte grosses Aufsehen in Paris, selbst in den vornehmsten Kreisen. Dies lockte einem hohen Edelmann, dem Herzog von Castrie, folgende charakteristische Aeusser-

*) Die Scene wird in einem bei Ginguené: *Lettres sur les Confessions de Rousseau*. Paris 1791. p. 132 ff. abgedruckten Briefe eines Freundes Holbachs beschrieben.

ung ab: „Mein Gott, überall, wohin ich komme, höre ich nur von diesem Rousseau und diesem Diderot reden! Kann man so etwas begreifen? Leute, die nichts sind, — Leute, die in dritter Etage wohnen!“ **) — Man sollte bald lernen, auf die Leute in dritter Etage — und höher hinauf — Rücksicht zu nehmen! —

Wie Recht und Unrecht in betreff der äusseren Zusammenstösse zu verteilen sind, darüber ist es trotz der Anstrengungen vieler Literaturhistoriker schwierig ins Klare zu kommen. Dass Rousseau bei dieser Gelegenheit nicht als ein Held dasteht, ist offenbar. Man muss den Worten der Mme de Staël zustimmen, man möge sich Rousseau am liebsten allein und in der freien Natur denken: „Menschen gegenüber gefällt er uns minder“. So viel ist jedoch gewiss, dass er unter dem Bruche weit mehr litt, als seine früheren Freunde. In seiner Einsamkeit und in seiner Melancholie brütete er über den Verlust und nährte schwarzen Argwohn in seinem Gemüte. Grimm, Holbach und Diderot kamen leichter darüber hinweg; sie betrachteten ihn als wahn-sinnig, undankbar und abtrünnig; und in der bunten Welt, in der sie lebten, verschmerzten sie bald den Verlust des Freundes. Da fanden sie auch leicht offene Ohren für ihre Anklagen gegen Rousseau, während dieser auf seine eigene Stimmungen angewiesen war und sich nur dadurch Luft schaffen konnte, dass er seine Sache vor der Nachwelt verteidigte. Ein herzliches Wort der Freunde hätte alles wieder gut machen können, aber es kam nicht. Verhöhnung und Ueberlegenheit — eine Ueberlegenheit, welche die Nachwelt nicht anzuerkennen vermag — kennzeichneten das Auftreten der Heroen der „Aufklärung“ gegenüber dem „kleinen Pedanten“ (le petit cuistre), wie Holbach ihn nannte. —

Die tieferen Gründe des Bruches müssen in dem

**) S. H. Beaudouin: *La vie et les ouvrages de Rousseau.* Paris 1891. I p. 422.

Charaktergegensatz zwischen Rousseau und seinen Freunden, besonders aber in dem Gegensatz der geistigen Richtungen, die sie repräsentierten, gesucht werden.

Die Freunde Rousseau's wollten ihm gegenüber immer Vorsehung spielen, ihn in seiner Lebensweise leiten und ihm seine Pflichten vorschreiben. Sie suchten ihn aus dem Verhältnis zu Therese und ihrer Familie zu lösen. „Man kann sich“, sagt Holbach (in einer bei Ginguéné: *Lettres sur les Confessions de Rousseau*. p. 132 citierten Aeusserung), „keinen traurigeren Gegensatz vorstellen als den zwischen seiner Therese und seinem Genie. Diderot, Grimm und ich bildeten dann eine freundschaftliche Verschwörung gegen diese bizarre und lächerliche Verbindung. Er fühlte sich durch unsern Eifer verletzt und durch unsere Missbilligung gekränkt und kehrte sich von jetzt an mit wahrer Raserei gegen unsere antitheresianische Philosophie“. Und diese Verschwörung erhielt bald eine andere Aufgabe. Rousseau hatte ja seine Lebensart „reformiert“, gab seine vorteilhafte Stellung auf und meinte jetzt von seinem Notenschreiben leben zu können. Dann wurde, sagt Dusaulx (*De mes Rapports avec Rousseau*. p. 27), von seinen Freunden „eine heilige Liga“ gebildet, um ihm ohne seinen Willen zu helfen. Man überredete Therese leicht dazu, dem Plane beizutreten; und nun „benutzte man seine Einfältigkeit, um seinen Bedürfnissen abzuhelfen. Jeder hatte sein besonderes Departement, einer die Lebensmittel, ein anderer die Kleider, und so fort. So wurde unser Philosoph von Morgen bis Abend betrogen, behalf sich aber lange, ohne seiner Unabhängigkeit und seiner systematischen Armut untreu zu werden“. Rousseau merkte, dass geheimnisvolle Dinge vor sich gingen, ohne sie hindern zu können. Er erfuhr, dass es nicht so leicht war, arm und unabhängig zu sein. (Conf. VIII). Wenn man ihn aber auch noch daran hindern wollte, auf dem Lande zu wohnen, und wenn

man ihm seine Pflichten vorschreiben wollte, wurde er ärgerlich. Seine Freunde sollten Freunde, nicht Herren sein, und Wohlthaten hörten, sagte er, auf, Wohlthaten zu sein, wenn sie aufgenötigt wurden. Die Dankbarkeit fühlte er als ein Band, das er nicht ertragen konnte, als eine Beschränkung der Freiheit, die ihm das Höchste war. Er sagt sogar in einem Briefe (an Mme de Créqui 1752): „Ich habe mich selbst genau erforscht und habe immer gefühlt, dass Dankbarkeit und Freundschaft in meinem Herzen nicht vereinigt werden können.“ Mit dieser Motivierung schlägt er ein ihm zugedachtes Geschenk ab. Je mehr sein Selbstgefühl wuchs, desto weniger vermochte er die Abhängigkeit, in die man ihn bringen wollte, zu ertragen. Und das Geheimnisvolle in der Art, wie man ihm helfen wollte, erregte seinen Argwohn und wurde das Motiv des systematischen Glaubens an eine Verschwörung, der ihn später lange Jahre hindurch plagte. Schon in Briefen an Mme d'Epinaÿ und St. Lambert vom Oktober 1757 redet er von einer Liga seiner Freunde, die seine Armut dazu benutzen wollen, ihn abhängig zu machen. — Wenn Rousseau die Kunst, zu empfangen, nicht verstand, verstanden gewiss seine Freunde nicht die Kunst, zu geben, — welche freilich auch Rousseau gegenüber besonders schwierig zu üben war.

Sobald Rousseau grössere Selbständigkeit und stärkeres Bewusstsein seines Berufes erlangte, befand er sich nicht wohl in den Salons, in denen seine Freunde zu Hause waren. Er dachte, wie schon erwähnt, langsam, wenn er auf äussere Veranlassung denken sollte. Die Konversation ging, sagt er (*Rêveries* IV), schneller fort, als seine Gedanken folgen konnten: wenn er an ihr teilnehmen sollte, musste er also schneller reden, als er denken konnte, und die Folge davon war, dass er oft dumme und thörichte Dinge zum besten gab, — willkommener Stoff für die schonungslose Kritik der

„Freunde!“ Man achtete nicht darauf, aus welchen Quellen die Widersprüche stammten, noch minder darauf, ob nicht hinter den scheinbaren Widersprüchen ein tieferer Zusammenhang verborgen läge. Rousseau seinerseits liebte das Lachen nicht; es war, seiner Meinung nach, „das Argument der Dummköpfe“, „ein Gift für gesunden Sinn und für gute Sitten“ (Émile IV cfr. Lettre à Vernet. 29. Nov. 1760). Er warf es Molière vor, dass er in *Le Misanthrope* einen ehrenhaften und aufrichtigen Mann lächerlich gemacht habe. (Lettre à d'Alembert. 1758). Da musste er sich übel befinden in einem Kreise, in welchem der Witz sich leicht und mutwillig tummelte, und wo das Lachen — mit Recht oder Unrecht — oft das einzige Argument war.

Man verstand in diesem Kreise seine Liebe zur Einsamkeit nicht, weil man das nicht sah, was hinter seinen Paradoxien lag. Man ahnte sein Problem nicht, und daher erkannte man seine Mission nicht an. Man fand es ganz natürlich, dass er damit angefangen hatte, die Zeit mit auffallenden Sätzen in Erstaunen zu setzen; dadurch hatte er den Rang eines bel-esprit's erreicht und die Aufmerksamkeit erregt. Als er die Dinge ernst nahm, ärgerte man sich und betrachtete ihn als wahn-sinnig oder als Heuchler. Für Rousseau war der Zweifel ein unnatürlicher Zustand, in welchem er nicht lange bleiben konnte. Er sehnte sich nach etwas, wohinein er seine ganze Seele versenken konnte. Andererseits empfand er Unwillen über den dogmatischen Ton, in welchem die Encyklopädisten, besonders in privaten Gesprächen, ihre Behauptungen aussprachen. Hierüber sagte er später im *Émile* (IV): „Fliehe diejenigen, deren scheinbarer Skepticismus hundertmal mehr rechthaberisch und dogmatisch ist als der entschiedene Ton ihrer Gegner!“ So wichtig es in seinen Augen war, eine feste persönliche Ueberzeugung zu haben, so hatte er doch auch die Meinung, dass nur Charlatane von reli-

giösen Dingen dogmatisch reden können. (Rêveries III). Das Neue an Rousseau liegt in dieser starken Betonung des persönlichen, subjektiven Moments in jeder ernstesten Lebensanschauung. Dadurch stellte er das religiöse Problem in einer neuen, über die streitenden Heere der Encyklopädisten und der Theologen hinausführenden Form. Männer wie Diderot, La Mettrie und Holbach hatten Recht darin, dass die Erfahrungserkenntnis notwendigerweise auf unsere Lebensanschauung Einfluss üben muss und in der Wirklichkeit auch immer übt. Soll die Lebensanschauung mehr als ein Traum sein, in welchem man Ruhe sucht, muss sie in so engen Zusammenhang als möglich mit der Erfahrung gebracht werden. Die Schwierigkeit besteht teils darin, die Grenzen der sicheren Erfahrung zu ziehen, teils darin, die rechten Konsequenzen der wirklichen Erfahrung zu finden. Für diese objektive Seite des Problems hatte Rousseau zu wenig Verständnis. Er protestiert gegen den encyklopädistischen Dogmatismus, aber er nimmt nicht die objektive Seite des Problems zu kritischer Untersuchung auf. Er teilt hier die Eigentümlichkeit der „subjektiven Denker“; seine Stellung der Naturwissenschaft gegenüber erinnert an die Pascal's vor ihm und an die Carlyle's und Kierkegaard's nach ihm. Er hält sich an die subjektive, persönliche Seite des Problems, wo die Lebensanschauung als Resultat und äussere Form der persönlichen Erfahrung dasteht, — wo sie dem Drange und der Sehnsucht, der Angst und dem Schmerz, der Schuld und der Begeisterung, die der Denker in seinem Innern erlebt hat, Ausdruck giebt. Rousseau's Grösse ist die persönliche Ergriffenheit dem Leben gegenüber. Sie liess ihn zur Quelle des religiösen Lebens, zum dunklen Ursprung der grossen Volksreligionen wie der individuellen Lebensanschauungen hinabsteigen. Was immer wieder mit Rousseau veröhnt, ist sein grosser Glaube an das Leben, sein inniger

Enthusiasmus, seine Fähigkeit der Sympathie, Bewunderung und Ehrfurcht; und diese war es auch, was ihn in all seinem inneren und äusseren Elend aufrecht hielt. Er hatte keine grosse Veranlassung, über sich selbst, seine Verhältnisse oder die Art, wie er behandelt wurde, froh zu sein, — aber inmitten alles dessen, inmitten des Sumpfes, in den sein Leben so oft führt, erhebt sich dann wieder ein heller und reiner Strahl, der gen Himmel emporsteigt und in der hellen Mittagssonne blinkt! — Rousseau hat seinen Dogmatismus sowohl als seine Gegner den ihrigen. Während diese ihre Sätze als die sichern Resultate der Naturwissenschaft darstellen, stellt Rousseau seine religiösen Ideen als die unmittelbaren und unentbehrlichen Gegenstände des persönlichen Gefühls dar. Aber seine eigentümliche Stellung als religiöser Denker tritt am besten hervor, wenn man ihn mit Voltaire vergleicht: die religiösen Anschauungen der beiden Männer fielen dem Inhalte nach ungefähr zusammen, und Voltaire ärgerte sich denn auch darüber, dass dieser Dummkopf und Heuchler so etwas wie das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars hatte schreiben können. Aber welcher Unterschied in Stimmung und Innigkeit, in tiefem Zusammenhang mit den Erfahrungen des persönlichen Lebens! —

Den tiefsten Grund des Streites finden wir jedoch erst, wenn wir ein Problem heranziehen, das noch umfassender ist als das religiöse Problem, indem das letztere nur eine besondere Form des ersteren ist. Rousseau behauptet das Recht des Instinktes der Naivetät, des Gefühls und des Genies gegenüber der ganzen reflektierten, künstlichen, berechnenden Art der Lebensführung. Sein Protest gegen die Kultur richtet sich wesentlich darauf, dass sie das Leben schwächt, weil sie die Kraft teilt. Er opponiert gegen die psychologische sowohl wie gegen die sociale Arbeitsteilung; er will das Leben in grossen, klaren und einfachen Formen geführt sehen.

Er wirft den Philosophen seiner Zeit vor, dass sie den Begriff des Instinktes nicht anerkennen, und dass sie Verstand und Reflexion überschätzen. Das raffiniert Zugespitzte, das gesucht Pointierte erregte seinen Ekel. Dem Lieblingsbegriffe der Zeit, dem Begriffe des *bel-esprit*, stellte er den Begriff der *belle-âme* entgegen. Die schöne Seele geht nicht wie der *bel-esprit* darin auf, durch interessante und pikante Zusammenstellungen zu überraschen, sondern ist enthusiastisch, offen und ehrlich, lässt das Herz entscheiden und wird durch dieses weit sicherer geleitet als durch die Vernunft. Wenn sie irrt, so geschieht es, weil sie vom Enthusiasmus fortgerissen wird. Die schöne Seele ist das eigene Werk der Natur. Besonders in *La Nouvelle Héloïse* kommt dieser Begriff häufig vor, unter ausdrücklicher Polemik gegen die Vergötterung des *bel-esprit*. Rousseau räumt ein, dass das Herz uns nur das Verhältnis der Dinge zu uns, nicht die Verhältnisse der Dinge unter einander zeigt, und er räumt ferner ein, dass Einsicht in die gegenseitigen Verhältnisse der Dinge notwendig sein kann, um über ihr Verhältnis zu uns richtig zu entscheiden. (*Nouv. Hél. V. Lettre 8*). Am liebsten möchte er mit der schönen Seele einen hohen Geist (*esprit élevé*) verbunden sehen. (Brief an Usteri. 5. Januar 1764). Dieses starke Hervorheben des Gefühls und des Herzens hängt mit seinem allgemeinen Kulturproblem zusammen. Von den schönen Seelen sagt er in der Vorrede zur *Nouvelle Héloïse*: *La Nature les fit, vos institutions les gâtent!*

Auch das Genie, nicht nur das Herz und das Gefühl, stellt er in Gegensatz zum blossen *bel-esprit*. Es hat sich dies schon bei der vorläufigen Erwähnung der Aufstellung des Kulturproblems gezeigt. Wenn er behauptete, dass Wissenschaft und Kunst keine Güter seien, hatte er ja besonders die unselbständige Geisteswirksamkeit vor Augen, während er mit Bewunderung

auf die grossen Geister hinwies, welche die moderne Geisteskultur begründet hatten. Auch hier wollte er die Sache des Ursprünglichen, des aus der Hand der Natur unmittelbar Hervorgehenden dem Abgeleiteten, Zusammengesetzten und Reflektierten gegenüber führen. Er hat selbst (in seinem *Dictionnaire de Musique*) eine Entwicklung des Wesens des Genies gegeben, die in diesem Zusammenhange von Interesse ist. „Junger Künstler, frage nicht, was das Genie sei. Wenn du Genie hast, fühlst du es selbst, und hast du es nicht, wirst du es nimmer begreifen. Das Genie des Menschen nimmt die ganze Welt in den Dienst seiner Kunst; er malt alle Bilder in Tönen, sogar das Schweigen macht er reden; Gedanken giebt er durch Gefühle, Gefühle durch Betonung wieder. Die Gemütsbewegungen, die er ausdrückt, weckt er im Inneren der Herzen Selbst wo er die Schrecken des Todes malt, trägt er in seiner Seele ein Gefühl des Lebens (*sentiment de vie*), das ihn nie verlässt, und das er allen empfänglichen Herzen mitteilt“. Wenn Rousseau hier (vielleicht durch Dubos, den er gekannt hat, beeinflusst) besonders das Vermögen des Genies, vom Leben tief bewegt zu werden und eine ähnliche Bewegung in Andern zu erregen, betont, deutet er doch in den angeführten Worten auch an, dass diese tiefe Bewegung dazu führt, Formen und Ausdrücke zu schaffen, die der blosse *bel-esprit* nicht hätte finden können. Man muss sich erinnern, dass Rousseau speciell vom musikalischen Genie spricht. Er zeigt sich hier mit der merkwürdigen Strömung verwandt, die unter dem Einfluss des gewaltigen Vorbildes Shakespeare's vom Anfang des Jahrhunderts an englische Aesthetiker dazu geführt hatte, die Neues bildende Phantasie des Genies im Gegensatze zum mechanisch kombinierenden Verstande, der in der Periode des Klassicismus das herrschende Vermögen war, zu behaupten, — eine Strömung, die sich später nach der

Schweiz, Frankreich und Deutschland verpflanzte. Heinrich von Stein hat in einem ausgezeichneten Buche (Die Entstehung der neueren Aesthetik. Stuttgart 1886) diese Bewegung geschildert, die mit der von Rousseau ausgehenden Gefühlsbewegung zusammen der Geburtshelfer bei dem Entstehen der neuen Weltliteratur am Schlusse des 18. Jahrhunderts gewesen ist. Stein hat auch gezeigt, wie die Zeit durch jene Strömung dazu vorbereitet wurde, Rousseau's grosse Werke zu empfangen.

Wenn Rousseau gegen die Kunst protestierte, war es zum grossen Teil deshalb, weil er in seinem eigenen Innern einen grösseren Reichtum vorfand, als die Kunst der Zeit ihm geben konnte. Und wenn er dennoch den Grund zu einer neuen Kunst gelegt hat, so ist dies daraus zu erklären, dass er einen so grossen Reichtum in seinem inneren Leben besass, für den er Form und Ausdruck suchte. Wie auf die Religion, so wirkte er auch auf die Kunst befruchtend dadurch, dass er sie zu ihren ursprünglichen Quellen zurückführte. Heinrich von Stein hat dies in dem angeführten Werke sehr schön gezeigt: „Wenn wir innerlich Grosses erlebt haben, aus tiefer Bewegung des Gemütes unseren Blick nach aussen wenden und nun in natürlichen und künstlerischen Erscheinungen das Gegenbild suchen zu der in uns erlebten Wucht und Gewalt: wie verblassen da viele künstlerische Eindrücke, welche uns in bedeutungsloseren Augenblicken beschäftigten. Dann sind wir vielleicht geneigt, uns diese Ueberlegenheit eines innern Erlebnisses über künstlerische Wiederklänge und Abbilder zu übertreiben. Wozu alles Abbilden, Wiederklängen und Darstellen, heisst es in uns, wenn die einfache Wirklichkeit der innerlich uns einnehmenden Stimmung so viel gewaltiger ist? Mit alle diesem aber haben wir uns in einen Gemütszustand versetzt, der mehr als irgend ein anderer, sei es zu originaler künst-

lerischer Produktion, sei es zur Aufnahme eines ausserordentlichen Kunstwerkes und seines unsäglichen Gehaltes befähigt. — So verurteilt Rousseau unter dem Namen Kunst schlechthin die Kunstübung seiner Zeit. Das Urteil aber enthält die Keime einer neuen Kunst, welche auf tieferen seelischen Wirklichkeiten beruht“. (p. 266 f.)

Unter allen Formen ist es die einfache, ungeteilte Kraft des Lebens, für welche Rousseau kämpft. Er steht auf dem bedeutungsvollen Wendepunkt, wo es dem Bewusstsein aufgeht, dass mit der Kritik des Alten nicht alles gethan ist, sondern dass es um jeden Preis neue, positive Lebensentfaltung gilt. Soll zwischen Kraft und Aufklärung gewählt werden, dann entscheidet sich Rousseau für die Kraft, selbst wenn sie durch Blindheit und Fanatismus erkaufte werden müsste. Der Wendepunkt tritt besonders bei seiner Erwähnung des Fanatismus klar hervor. Bacon und Bayle hatten beide erklärt, dass Aberglaube und Fanatismus schlimmer seien als Atheismus. Rousseau unternimmt hier zum Teil eine „Umwertung“ und verteidigt den Fanatismus dem parti philosophique gegenüber: „Bayle“, sagt er (Émile IV), „hat sehr gut gezeigt, dass der Fanatismus schädlicher ist als der Atheismus, und dies lässt sich nicht bestreiten. Was er aber nicht gesagt hat, und was doch nicht minder wahr ist, das ist, dass der Fanatismus, wie blutig und grausam er auch sei, doch eine grosse und starke Leidenschaft ist, die das Herz des Menschen erhebt, es den Tod verachten lehrt, ihm eine wunderbare Spannkraft verleiht und nur in eine bessere Richtung geleitet zu werden braucht, um die grössten Tugenden hervorzubringen, während die Irreligiosität und überhaupt die raisonierende und philosophierende Geistesrichtung die Menschen ängstlich ans Leben knüpft, die Seelen erschläft und erniedrigt . . . Das philosophische Gleichgewicht ist der Ruhe ähnlich, welche in einem Staate unter einer despotischen Re-

gierung herrscht; es ist die Ruhe des Todes; sie ist verderblicher als der Krieg selbst“. Diesen neuen Gesichtspunkt für den Fanatismus, welcher gegen den *esprit philosophique* gerichtet ist, hat Rousseau aus seiner eigenen tieferen Philosophie geschöpft, die alle Gedanken — die negativen wie die positiven — in Zusammenhang mit dem Leben setzt, aus welchem sie hervorgehen und auf welches sie zurückwirken. Dadurch hat er die grosse Aufgabe gestellt, ohne deren Lösung alle negative Kritik unzulänglich ist: den gesunden Kern des Alten zu finden, damit er nicht weggeworfen werde, wenn die Kritik die Hülsen entfernt. Diese Aufgabe hinterliess Rousseau dem grössten seiner Nachfolger, Immanuel Kant. Damit war das Programm der neuen Geisteswissenschaft gegeben: die Kontinuität des menschlichen Geisteslebens unter allen historisch gegebenen Formen darzuthun.*) —

Wenn der Bruch zwischen Rousseau und den Encyklopädisten in den Augen der Zeitgenossen nur eine literarische Zänkereie war, bezeichnet er für eine tiefer gehende Betrachtung einen grossen geschichtlichen Wendepunkt.

5. Der Bruch mit Voltaire.

Solche peinlichen Verhältnisse, die den Encyklopädisten gegenüber mitbestimmend eingriffen, konnten Voltaire gegenüber nicht wirken, da die beiden Männer niemals persönlich zusammengetroffen sind. Hier war nur der Gegensatz im Denken und in der Grundstimmung entscheidend.

Rousseau hätte seine erste Weihe zum Denken aus Voltaire's *Lettres sur les Anglais* empfangen; diese

*) Vergl. meine *Geschichte der neueren Philosophie*. II. p. 30—32, und meine *Abhandlung: Old and New. A Retrospect and a Prospect in International Journal of Ethics*. 1896.

Schrift bildet überhaupt den Ausgangspunkt der philosophischen Bewegung Frankreichs im achtzehnten Jahrhundert. Er bewunderte stets Voltaire als Dichter und Schriftsteller, auch nach dem gewaltsamen Zusammenstoß zwischen ihnen. Die ersten Briefe, die sie wechselten, waren recht freundschaftlich. Rousseau hatte einige Jahre nach seiner Ankunft in Paris den Auftrag erhalten, einen von Voltaire verfassten Operntext umzuarbeiten. Bei diesem Anlass sagten die beiden Männer einander einige Höflichkeiten. Aber schon als Rousseau die Abhandlung über die Ungleichheit herausgegeben hatte, begann die Missstimmung zwischen ihnen. Voltaire schrieb an Rousseau (1755): „Ich habe Ihr neues Buch gegen das Menschengeschlecht empfangen und danke Ihnen dafür . . . Man kann nicht mit stärkeren Farben die Scheusale der menschlichen Gesellschaft schildern, von der wir in unserer Unwissenheit so viel Gutes erwartet hatten. Niemals hat man so viel Geist auf die Bemühung verwandt, uns wieder zu Tieren zu machen; man kriegt ordentlich Lust, auf allen Vieren zu gehen, wenn man Ihr Buch liest. Weil ich aber die Gewohnheit dazu schon vor mehr als sechzig Jahren verloren habe, fühle ich leider, dass es mir unmöglich ist, es wieder anzufangen, und überlasse diese natürliche Art zu gehen denen, die mehr als Sie und ich würdig sind sie anzuwenden.“ In seiner Antwort behauptet Rousseau, dass er nicht von den grossen Geistern, sondern nur von der unverdauten Kultur geredet habe. Er meint, dass die Uebel der Menschheit weit mehr aus falschem Wissen als aus Unwissenheit stammen. Dies war der sokratische Standpunkt, den er sowohl der Aufklärung als der Orthodoxie gegenüber geltend machte. Recht elegant beantwortet er die witzige Stichelei Voltaires: „Wollen Sie doch endlich nicht wieder probieren, auf vier Tatzen zu gehen: Niemand in der Welt eignet sich so wenig dazu als Sie, Sie,

die Sie uns eine höhere Haltung auf unseren zwei Füßen gegeben haben, können nicht selbst aufhören, fest auf ihnen zu stehen!“

Dies war ein Vorpostengefecht, welches immerhin die verschiedene Denkweise kennzeichnet. Rousseau kam nun sehr bald dahin, Voltaire als den Repräsentanten alles dessen anzusehen, was er bekämpfte. Voltaire brachte ja, wo er hinkam, die Aufklärung und die Pariser Cultur mit; und nun hatte er sich sogar in der Nähe von Genf, der heiligen Stadt Rousseau's, welche dieser vor allem vor der Ueberkultur zu bewahren wünschte, angesiedelt. Voltaire, dem Grimm le premier bel-esprit du siècle genannt hat, meinte, dass alles erreicht sei, wenn die „Aufklärung“ (was er so nannte) in der „bonne compagnie“ siegte, während „sein Schneider und sein Lakai“ am besten unter dem Einflusse des Glaubens blieben.*) Der geistesaristokratische Standpunkt Voltaire's gab besonders Rousseau grossen Anstoss. Voltaire hat einmal gesagt: das Volk wird immer dumm und barbarisch bleiben; es sind Ochsen, die Joch, Peitsche und Heu brauchen. Solche Aeusserungen waren für Rousseau doppelt anstössig, weil er den Wert derjenigen Intelligenz, auf welcher die Berechtigung der Geistesaristokratie beruhen sollte, nicht anerkannte: sie erklären, dass Rousseau sich in folgender Weise aussprechen konnte: „Ich beklage mich besonders über die Verachtung, die Voltaire bei jeder Gelegenheit gegen die Armen zeigt“ (Oeuvres inédites. Par Streckeisen-Moultou. p. 362). Auch mit der politischen Aristokratie war

*) Voltaire's Brief an Mme d'Epinau. 1759. (Oeuvres éd. Beugnot. LVIII. p. 206). — Wenn eine bei Desnoiterres: Voltaire et Genève. 2. éd. p. 138 f. angeführte Anekdote wahr ist, soll Voltaire einmal, als man an seinem Tische religiöse Fragen mit grosser Freiheit und Rücksichtslosigkeit diskutierte, das Gespräch abgebrochen und erst nach der Entfernung der Lakaien seine Fortsetzung gestattet haben, — mit der Motivierung, dass er nicht Lust habe, in der Nacht gemordet oder bestohlen zu werden!

Voltaire alliiert. Er war ein Freund des französischen Ministers Choiseul und der Genfer Aristokraten, also eben derjenigen Männer, von denen später die gegen Rousseau ins Werk gesetzte Verfolgung ausging. Diese Freundschaften konnte sich Voltaire erhalten, weil er seine gefährlicheren Bücher anonym herausgab und sie nötigenfalls rasch verleugnete, während Rousseau stets seinen Namen auf seine Schriften setzte. Es war nicht nur der Reichtum Voltaire's, es war auch seine Geschmeidigkeit und Biegsamkeit, die ihn social ganz anders stellte als Rousseau; sein Streben war, wie Goethe von ihm gesagt hat, „selbst zu den Herren der Erde zu gehören“. „Nicht leicht“, fährt Goethe fort, „hat sich jemand so abhängig gemacht, um unabhängig zu sein.“ (Aus meinem Leben. XI.) Dazu kam noch, dass Voltaire zum grossen Teil durch das Lachen, diese in den Augen Rousseau's so verwerfliche Waffe, wirkte. Diese Waffe anwenden zu können, scheute Voltaire kein Opfer. Dadurch hat er reinigend gewirkt — aber er that sich auch oft an dem wirklich Ehrwürdigen vergriffen. Der Mutwille seines Spottes und die dogmatische Zuversicht zu seiner Aufklärung bewirkten, was Goethe seine „parteiische Unredlichkeit“ genannt hat. Nicht nur Rousseau hatte hierunter zu leiden. In den Urteilen Voltaire's über Sokrates, über das Christentum, über Pascal, über Maillet (den Vorläufer der modernen Entwicklungslehre) finden wir die gleiche mutwillige und kurzsichtige Leichtfertigkeit. Damit soll jedoch die Bedeutung des grossen und ritterlichen Kampfes Voltaire's (für Toleranz und Humanität nicht verkannt werden. Diese Frage war vielleicht die einzige, in der er keinen Spass verstand, obgleich er auch hier gelegentlich seine alte Waffe gebrauchte. Niemand hat wärmer als Rousseau diese Seite des Wesens und Wirkens Voltaire's anerkannt, trotz der tiefen Antipathie, die er gegen andere Eigenschaften des Mannes empfand.

Die Veranlassung des Streites war ein Gedicht Voltaire's über das Erdbeben, wodurch Lissabon im Jahre 1755 zerstört wurde. Diese Begebenheit erschütterte die Zeitgenossen, und es regten sich viele Zweifel, wie der Glaube an eine Vorsehung mit einer solchen Begebenheit vereinbar sei. Solchen Zweifeln gab Voltaire in seinem Gedichte den schärfsten Ausdruck. Die Begebenheit hatte den Optimismus, dem er bis dahin gehuldigt, erschüttert, und er kritisierte nun die Versuche, eine versöhnende Erklärung zu finden. Sein Gedankengang hat seine grosse Berechtigung allen den oberflächlichen Gründen gegenüber, mit denen man — besonders auf Leibniz' Theodicee und Pope's Lehrgedicht gestützt — zu beweisen versucht hatte, dass alles dennoch gut und harmonisch wäre.

Ein Unglück wie dieses kann — sagt Voltaire in seinem Gedichte — nicht durch ein göttliches Strafurteil erklärt werden. Sollte Lissabon, diese kirchliche Stadt, gottloser gewesen sein als Paris, wo man lustig tanzte, während Lissabon zusammenstürzte? — Aus einem bösen Urwesen solche Unglücksfälle abzuleiten, wäre Phantasterei; aber aus einem guten Wesen kann man sie auch nicht ableiten, wenn man sich solches als allmächtig denkt! — Eine Harmonie des ganzen Weltsystems ist undenkbar, wenn alle einzelnen Teile leiden. Von diesem Leiden giebt das Gedicht eine eindrucksvolle Schilderung:

Ainsi du monde entier tous les membres gémissent.
 Nés pour les tourmens, l'un par l'autre ils périssent.
 Et vous composerez dans ce chaos fatal
 Des malheurs de chaque être un bonheur général?
 Quel bonheur, o mortel, et faible et misérable!
 Vous criez „Tout est bien!“ d'une voix lamentable.

Dieses Gedicht empörte Rousseau. Es kam ihm so vor, als wenn der Glaube Voltaire's eigentlich ein Glaube an den Teufel wäre. Wie könnte Voltaire glauben,

dass alles schlecht sei, und doch an einen guten Gott glauben! Ausserdem war es in Rousseau's Augen empörend, dass ein mit allen Glücksgütern so reichlich gesegneter Mann durch seine trübe Schilderung die Sorge und die Verzweiflung der Unglücklichen noch vermehren wollte. Rousseau hatte selbst trübe Schilderungen des menschlichen Lebens gegeben: es war aber immer sein Grundgedanke gewesen, dass die Uebel daher stammen, dass die Menschen ihre Vermögen missbrauchen. Und wenn er auf die „Natur“ hinwies, so bedeutete dies, dass es immer noch eine Grundlage für die Hoffnung gebe, sich aus den Missbräuchen heraus arbeiten zu können. Die Quelle des Lebens war in den Augen Rousseau's noch rein und kräftig, obgleich man das aus ihr strömende Wasser getrübt hatte! — In seiner *Lettre à Voltaire* (1756) stellte er seine Auffassung der Voltaire's gegenüber.

Es ist — meint er hier — gar nicht widersprechend, die Erfahrung der Leiden im Einzelnen mit der Annahme einer Harmonie im Ganzen zu vereinigen. Der Satz, dass alles gut sei (*tout est bien*), muss verworfen werden, weil er gegen die Wirklichkeit des Leidens streitet. Aber dass das Ganze gut sei (*le tout est bien*), dürfen wir glauben, obwohl wir es nicht beweisen können, weil wir den letzten Zusammenhang, der vielleicht eine Erklärung des Leidens im Einzelnen enthalten würde, nicht kennen. Rousseau nimmt eine universelle, nicht aber eine specielle Vorsehung an. Der Gang der Dinge im Grossen und Ganzen, nicht jede einzelne Begebenheit, ist als unmittelbare Aeusserung des Wirkens der Gottheit zu betrachten. Wir schliessen aber nicht von der Harmonie der Welt auf die Annahme eines Gottes, sondern umgekehrt: weil wir an einen Gott glauben, können wir eine Harmonie in der Welt annehmen. Und der Glaube an Gott wiederum entspringt aus dem persönlichen Bedürfnis. Weder der Theist noch der

Atheist kann seine Behauptung beweisen. Dann legt aber die Hoffnung ihr Los in die Schale und entscheidet die Frage. Es beruht, sagt Rousseau ferner, nicht auf mir selbst, ob ich glauben soll oder nicht: der Zustand des Zweifels ist für meine Seele allzu gewaltsam, und lange kann ich mich nicht in der Schwebe erhalten; die Seite, die den grössten Trost enthält, gewinnt dann die Oberhand, und das Gewicht der Hoffnung hebt das Gleichgewicht der Vernunft auf.

Den Theologen gegenüber behauptet Rousseau zuerst die unverbrüchliche Gültigkeit der Naturgesetze. Wenn man Gott willkürlich eingreifen lasse, könne man der Folgerung nicht entgehen, ihm die Schuld des Unglücks in den einzelnen Fällen aufzubürden! Aber — fährt er fort — wenn die Realität des Bösen und der Uebel gegen die Annahme eines zugleich guten und allmächtigen Gottes streitet, warum sollte man dann lieber die Güte als die Allmacht opfern? Soll man zwischen diesen beiden Irrtümern wählen, dann will Rousseau lieber die Allmacht opfern. Was er hier noch einen Irrtum nennt, wurde später seine positive Ueberzeugung (vergl. *Émile* IV, und noch bestimmter in der *Lettre à M. de Beaumont* und in der *Lettre à **** 1769). Und er hatte nicht bemerkt, dass Voltaire in seinem Gedicht deutlich auf denselben Ausweg hingewiesen hatte. Auch Voltaire hat später (*Dictionnaire philosophique* 1764. — *Lephilosophe ignorant* 1766) diese Auffassung entwickelt.*)

Nicht nur auf den Trieb der Selbstbehauptung als Grundlage der Hoffnung weist Rousseau hin, sondern auch auf die unmittelbare Erfahrung vom Leben und dem Genusse des Lebens, welche unabhängig von äusseren Gütern empfunden werden könne, — *le doux sentiment de l'existence indépendamment de toute autre sensation!*

*) Ungefähr gleichzeitig hat (cfr. *Renouvier: Classification systématique des doctrines philosophiques. p. 272*) der Berliner Akademiker Prémoutval eine ähnliche Lehre aufgestellt.

- Die unmittelbare Lebensfreude übersehen die Philosophen gern, meint er, wenn sie die Rechnung mit dem Leben aufstellen sollen. Sie findet sich auch eher bei einfältigen, ungelehrten Menschen als bei Gelehrten und Uebercivilisierten. — Hiermit stimmt, was Rousseau in einigen (bei Streckeisen-Moultou p. 354 und 356 gedruckten) Fragmenten aus späterer Zeit sagt: „Das Leben muss in sich selbst ein gutes Ding sein, weil ein Leben, das so wenig glücklich gewesen ist wie das meinige, mich doch dazu bringt, sein Aufhören zu beklagen“. „Der natürliche Zustand für ein Wesen wie der Mensch ist, in der Empfindung seiner Existenz Gefallen zu finden“ (se complaire dans le sentiment de son existence). Auch hier wird ein Zustand gepriesen, der vor der Reflexion oder über die Reflexion hinaus liegt. Dass nicht ein rein vegetierender, geistloser Zustand gemeint ist, sieht man aus den *Rêveries d'un promeneur solitaire* (besonders V). Das unmittelbare, glücklich gestimmte Lebensgefühl äusserte sich bei Rousseau besonders auf seinen Wanderungen in der freien Natur oder wenn er in seinem Boote lag, das er mit dem Strome treiben liess. Dann hatte er einen der Augenblicke, in denen sein Herz in Wahrheit sagen konnte: *Je voudrais que cet instant durât toujours!* — einen der Augenblicke, nach denen Goethe's Faust sich so lange vergebens sehnte. Die Zeit verschwand, kein Drang und keine Unruhe rührten sich, keine besondere Empfindung erhob sich, eben so wenig Erinnerungen und Hoffnungen, und doch war es ihm, als hätte sich sein ganzes Wesen in Eins gesammelt, und die Befriedigung, welche das Gemüt erfüllte, entstammte dem Innersten seines Wesens, war ein Gefühl des Lebens selbst in seiner Innerlichkeit und Totalität. Diese Augenblicke, in denen der Wille zum Leben, um Schopenhauers Ausdruck zu gebrauchen, zum Schweigen gebracht war, in denen aber das Leben sich doch

kräftig in ihm rührte, gaben Rousseau den gewichtigsten Erfahrungsbeweis von der Güte des Lebens. Es ist sein Verdienst, diese Glücksquelle entdeckt zu haben; wo sie rieselt, da ist eine Oase, wäre auch das ganze übrige Leben eine Wüste. Was die Mystiker des Mittelalters in der dunkeln Zelle des Klosters fanden, das fand Rousseau in der freien Natur. Er hat die Mystik verweltlicht, ihre Bedeutung als erfrischende Kraft und die Möglichkeit, ihrer in jeder Lebenslage teilhaft zu werden, erwiesen. —

Durch seinen Hinweis auf den persönlichen Drang zum Trost und zur Hoffnung und auf das unmittelbare Lebensgefühl hat Rousseau eine prinzipielle Aenderung der religionsphilosophischen Gesichtspunkte bewirkt. Und diese Aenderung tritt, wie schon bemerkt, um so schlagender hervor, als Voltaire und Rousseau in dogmatischer Rücksicht nicht so verschieden sind, als es scheinen könnte. Nicht ihre Theologie, sondern ihre Grundstimmung dem Dasein gegenüber, ihr „kosmisches Lebensgefühl“ ist verschieden. Rousseau vermochte — allen dunkeln Seiten des Lebens in ihm und ausser ihm zum Trotz — das tiefe Gefühl des Wertes des Lebens und die grosse Ehrfurcht vor dem Kern des Lebens zu bewahren. Voltaire verstand kein Gefühl, wenn es sehr zusammengesetzt und durch kontrastierende Erfahrungen bestimmt war. Dummheit oder Heuchelei, das war in solchen Fällen seine gewöhnliche Erklärung. In dem Verse: *Vous criez „Tout est bien!“ d'une voix lamentable!* findet er (wie später im *Candide*) einen Widerspruch darin, die Hoffnung und den Mut mitten im Leiden aufrecht zu halten. Der arme Jean Jacques hatte aber erfahren, dass das Leben ein zusammengesetztes und buntes Ding ist, das sich nicht auf eine einzige Formel reduzieren lässt, weshalb das Gefühl, für welches der Wert des Lebens sich darthun soll, auch nicht ganz einfach sein kann. In seinem Innern

wie in seinem Lebensschicksal wuchsen die Rosen unter Disteln. Aber darum waren es nicht weniger Rosen. —

Rousseau schloss seinen Brief mit der Erklärung, dass er in dem Kampf gegen den Aberglauben und für die Religionsfreiheit ganz auf der Seite Voltaire's stehe. Er sagt sogar, dass er lieber Christ in der Weise Voltaire's sein wolle als in der Weise, in welcher die Pariser Theologen es haben wollten. Und er fordert Voltaire dazu auf, sein poëtisches Talent zur Darstellung des religiösen und moralischen Glaubens zu gebrauchen, der in jeder Gesellschaft notwendig ist.

In seiner Antwort beklagt Voltaire, dass Krankheit ihn daran hindere, die Sache zu diskutieren. Seine eigentliche Antwort kam — meinte Rousseau — später, im *Candide*. Wenn dieses Buch, das sich im Werte nicht mit den anderen Romanen Voltaire's (z. B. *l'Ingénu*) messen kann, eine Antwort an Rousseau sein soll, so zeugt es davon, wie wenig Voltaire ihn verstanden hat. Er führt weiter aus, was er schon in dem Gedichte über den Untergang Lissabons gesagt hatte. Den Satz, über den er spottet: „Die speciellen Leiden machen das allgemeine Glück aus“, — hatte ja Rousseau ausdrücklich zurückgewiesen. Die Kritik Voltaire's trifft den systematischen Optimismus Leibniz's und Pope's, nicht den Standpunkt Rousseau's. Und wenn er zuletzt auf die einfache praktische Arbeit — seinen Garten zu bebauen — als den letzten Ausweg hinweist, dann kommt er eigentlich zu dem gleichen Resultate wie Rousseau: dass das Problem nicht theoretisch, sondern nur durch persönlichen Einsatz des Wollens zu lösen sei, und dass man zu den grossen, einfachen, niemals versagenden Lebenswerten zurückkehren müsse. —

Der Brief Rousseau's an Voltaire war nur für diesen selbst bestimmt. Doch wurde er einige Jahre später gedruckt, und Rousseau schrieb dann (1760) einen Brief an Voltaire, um ihm zu sagen, dass diese Veröffent-

lichung ohne seinen Willen geschehen sei. Er ergriff aber sogleich die Gelegenheit zu erklären, dass er ihn nicht liebe, obgleich er sein begeisterter Schüler sei. Denn Voltaire habe Genf verdorben und die Mitbürger Rousseau's von ihm entfernt. „Es ist nicht meine Schuld“, sagt er, „dass ich an Ihnen nichts als Ihre Talente ehren kann!“*) — Es ist kein Wunder, dass Voltaire durch diese Erklärung nicht milder gestimmt wurde. Mehrere Umstände kamen hinzu, das Feuer anzufachen. Als Rousseau's Bücher verbrannt waren und er selbst verfolgt wurde, während Voltaire's anonyme, aber hinglänglich bekannte Bücher in Frankreich und Genf toleriert wurden, weil Voltaire mit den Machthabern coquettierte, konnte Rousseau sich nicht enthalten, über dieses eigentümliche Verhältnis in den *Lettres de la Montagne* zu spotten. Nun wurde Voltaire rasend und verfasste die anonyme Schmähschrift „*Sentimens des citoyens*“ (die im 42. Bande der Beugnot'schen Ausgabe von Voltaire's Werken abgedruckt ist). Er erwähnt hier Rousseau als „einen Menschen, der noch unter den Folgen seiner Ausschweifungen leidet und ein unglückliches Weib, dessen Mutter er getötet und dessen Kinder er ausgesetzt hat, von Stadt zu Stadt mit sich herumschleppt, — einen Mann, der alle natürlichen Gefühle verschworen und alle Ehre und Religion abgelegt hat“. Die Schrift ist unter der Maske eines Genfer Theologen verfasst, und die Maske ist so gut gehalten, dass Rousseau bis zu seinem Tode geglaubt hat, sie rühre von einem seiner früheren Freunde her, der Prediger in Genf war. Es waren die in dieser Schrift enthaltenen Beschuldigungen, welche Rousseau dazu bewogen, den Plan seiner *Confessions* zu ändern, indem er die Notwendigkeit erkannte, sich

*) In einem Briefe an Vernet (29. Nov. 1760) nennt er Voltaire „ce beau génie et cette âme basse“.

durch Bekenntnis und Verteidigung vor der Nachwelt zu reinigen.

In seinen Privatbriefen bezeichnet Voltaire von dieser Zeit an Rousseau mit den derbsten und verhöhrendsten Worten. Rousseau sei ein falscher Bruder, ein Judas, der die Philosophie verraten habe, ein wütender Hund, der Alle beisse, ein Diogenes, oder richtiger ein Bastard des Diogenes (obgleich „er sich bisweilen wie Platon ausdrücke“) u. s. w. Rousseau's Bücher kommen nicht glimpflicher davon. La Nouvelle Héloïse schien Voltaire — was die erste Hälfte betrifft — in einem Bordell und — was die zweite Hälfte betrifft — in einem Irrenhause geschrieben. Von Émile meint Voltaire, er werde nach dem Verlaufe eines Monats vergessen sein — ausser dreissig Seiten [dem Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars], die dieser Schlingel leider habe schreiben können!*) — Für Voltaire war die Hauptsache, alle zum Kampfe gegen l'infâme, die kirchliche Tyrannei zu sammeln, und jetzt fühlte er sich plötzlich im Rücken angegriffen. Es giebt jederzeit solche, die in dem Grade von dem augenblicklichen Parteigegensatz in Anspruch genommen sind, dass sie Jeden, der sich nicht in Reihe und Glied hält, zur Gegenpartei rechnen und als Ueberläufer verhöhnen. Sie übersehen die neuen Möglichkeiten, die neuen Gesichtspunkte, die über das, was die Cliques der Zeit sehen, weit hinausführen können.

Es ist gewissermassen unmöglich, in der Sache zwischen Voltaire und Rousseau ein Urtheil zu fällen. Rousseau hat einmal gesagt, Kritik und Satire seien nur dazu geeignet, die Lampe zu putzen. Aber es ist ja eben so notwendig, dass die Lampe geputzt wird, wie dass sie neues Oel bekommt. Voltaire und Rousseau

*) Il est affreux qu'il ait été donné à un pareil coquin de faire le Vicaire Savoyard (Oeuvres LXIII. p. 212). Eine Parallele zu Rousseau's Charakteristik von Voltaire als beau génie aber âme basse!

hatten jeder seine Mission. Das Tragische ist, dass sie nach der Beschaffenheit ihrer Persönlichkeiten ihre Mission nicht ausführen konnten, ohne gegeneinander zu prallen. Zur Ehre Rousseau's muss jedoch gesagt werden, dass er niemals seine Dankbarkeit und Bewunderung vor Voltaire vergessen hat. Als man später Voltaire eine Statue errichten wollte, zeichnete Rousseau trotz seiner Armut einen Beitrag. Voltaire, der nicht so leicht vergessen konnte, bemühte sich vergebens, zu bewirken, dass er aus der Liste gestrichen werde! — Fragen wir, wo die Keime der neuen Zeit, — des neuen Glaubens, der neuen Poësie, der neuen Philosophie, — lagen, so ist die Antwort nicht zweifelhaft. Gross ist es, die Hülsen der Vorzeit zu entfernen, aber noch grösser, dafür zu sorgen, dass die Keime der Zukunft bewahrt und gepflegt werden.

6. Rousseau's Hauptwerke und ihr Einfluss auf den letzten Teil seines Lebens.

In den Wäldern bei Montmorency vergass Rousseau Paris und die falschen Freunde und liess seiner schwärmenden Phantasie freien Lauf. Wir haben schon gehört, welche Richtung sie einschlug. Er erklärt selbst seine Stimmung und seine Phantasien in dieser Zeit als eine Reaktion gegen den strengen Prophetenton, in welchem er nach seiner Erweckung und seiner moralischen Reform zu dem Zeitalter zu sprechen begonnen hatte. Der Kummer darüber, dass er niemals recht geliebt hatte — maman war zu mütterlich, und Therese war nichts als Haushälterin —, und das Gefühl der Ungerechtigkeit, welches dieser Kummer hervorrief, rührte ihn oft zu Thränen, denen er sich mit Wollust ergab (*que j'amais à laisser couler*). *Mollesse trop*

séduisante! ruft er bei dieser Gelegenheit in den Confessions aus. — Das innere Leben Rousseau's eignet sich sehr gut dazu, die Kontrastwirkungen auf dem Gebiete des Gefühls zu studieren. Wie auf Befangenheit und Niedrigkeit bei ihm Reue oder enthusiastischer Aufschwung folgte, so wurde jetzt das kräftige Auftreten nach aussen von den inneren Wogen der Stimmungen und von dem leichten Spiele der Phantasie abgelöst. Es war eine andere Seite seiner Persönlichkeit, die jetzt ihr Recht forderte. Dadurch wurde er zu einer neuen Inkonsequenz geführt — denn nachdem er jüngst gegen Literatur und Kunst protestiert hatte, kam er nun selbst dazu, einen Roman zu schreiben. Er fühlte selbst diese Inkonsequenz und hat aufrichtig gestanden, dass sie nur durch die Stärke, welche entgegengesetzte Elemente, jedes für sich, innerhalb seiner Persönlichkeit besaßen, ihre Erklärung finden könne. Bei jedem Menschen finden sich gewiss Kontrastwirkungen ähnlicher Art wie die erwähnte, aber nur in einer Natur wie der Rousseau's verlangt jedes Glied des Kontrastverhältnisses seine volle, „gesättigte“ Qualität. In der Vorrede zu der Nouvelle Héloïse sagt er: „Man will, dass wir konsequent sein sollen; ich glaube nicht, dass dies dem Menschen möglich ist; was ihm aber möglich ist, ist immer ehrlich zu sein — und das will ich versuchen.“

Zuerst formte seine Phantasie eine Welt vollkommener Wesen, schöner und edler Frauen, guter und treuer Freunde, — solcher, die ihm die Wirklichkeit nicht gezeigt hatte. Später bildete er seine Gestalten in bestimmteren und irdischeren Formen, und wir haben gehört, welches Modell er hierfür bekam. Die Scene der Begebenheiten wurde in Gegenden verlegt, die mit eigentümlichem Glanze vor seiner Erinnerung standen, — nach Vevay und Clarens am Genfer See. Byron hat später (im Childe Harold) gesagt, dass keine andere

Gegend zu dem Thema der Nouvelle Héloïse gepasst hätte.*)

Rousseau schrieb zuerst seine Phantasien nieder, ohne daran zu denken, ein Buch zu verfassen. Als er den Plan fasste, einen Roman erscheinen zu lassen, war seine Absicht, eine Lobpreisung der Liebe zu geben und für ihre natürliche Berechtigung und Reinheit einzutreten, — eine neue Form, in der er den grossen Kampf für die Natur gegen Kultur und Gesellschaft führen wollte. Eben dies war es, wodurch die Zeit bei dem Erscheinen des Buches ergriffen wurde. Hier wurde leidenschaftliche Liebe und vollkommene Hingebung gezeichnet ohne das Raffinement und ohne die Buhlerei und Leichtfertigkeit, von welcher die Literatur der Zeit erfüllt war. Es war die Liebe in grösserem Stile, als man sie zu sehen gewöhnt war. Dadurch bezeichnet das Buch einen Wendepunkt in der Literatur. Hier wurde das alte, aber ewig neue Thema mit neuer Frische und mit dem Enthusiasmus, den Rousseau überall mitbringt, wo er mit ganzer Seele arbeitet, wieder aufgenommen. Hier suchte seine Persönlichkeit einem ihrer wesentlichsten Momente Ausdruck zu geben. Dass das Buch gleichwohl ein Produkt seiner Zeit ist, versteht sich von selbst; ein literaturhistorisch gebildeter Leser wird jedoch das Hervorbrechen neuer Quellen spüren.

Die Hauptperson, Julie, ist eine schöne Seele. Sie folgt dem Evangelium ihres eigenen Herzens, ohne der Vernunft oder äusserer Autorität zu bedürfen. Sie giebt sich ganz hin und wagt das Aeusserste, damit ihre

*) 'T was not for fiction chose Rousseau this spot,
Peopling it with affections; but be found
It was the scene which passion must allot
To the mind's purified beings; 't was the ground
Where early Love his Psyche's zone unbound,
And hallow'd it with loveliness.

Liebe siege. Der Liebhaber, St. Preux, ist eine passive Natur, von Julie ganz abhängig; sie handelt für ihn und entscheidet das gemeinsame Schicksal. Die Katastrophe tritt ein, als die Verbindung mit dem jungen Manne von geringen Verhältnissen und aus bürgerlichem Stande bei ihren adligen Eltern auf Widerstand stösst. Sie steht hier vor der Wahl, ihre Eltern in Verzweiflung zu stürzen, wohl gar der kränklichen Mutter den Tod zu bringen oder den Geliebten aufzugeben — und nach einem harten Kampfe wählt sie das Letztere. Sie heiratet den Mann, den der Vater ihr ausersehen hatte, — und kaum ist sie seine Gattin geworden, als sie die Leidenschaft unter das Gebot der Pflicht beugt. Hier taucht ein zweites Motiv auf, welches Rousseau bei der Ausarbeitung des Buches leitete. Er wollte nicht nur für das Recht und die Reinheit der Liebe, sondern auch für die Heiligkeit der Ehe eintreten. Diese „moralische“ Tendenz sollte in seinen Augen eine Art Entschuldigung für sein Romanschreiben sein. Während man in den „gebildeten“ Kreisen den Fehltritt eines jungen Mädchens sehr streng beurteilte, hatte man für die Untreue einer Ehefrau nur ein Lächeln; und man duldete eher, dass die Mutter zwanzig Liebhaber, als dass die Tochter einen einzigen hatte. Hiergegen opponierte Rousseau; und es besteht unzweifelhaft ein gewisser Zusammenhang zwischen den beiden Tendenzen des Buches. Aber indem er beiden folgen wollte, hatte er sich die grosse Aufgabe gestellt, die Metamorphose in Julie's Charakter zu schildern; denn in ihrer Person begegnen sich beide Tendenzen. Und diese Aufgabe hat er nicht zu lösen vermocht. Der Uebergang geschieht nur in ganz äusserlicher Weise. Ja, Rousseau räumt eigentlich ein, dass die Metamorphose nur scheinbar ist. Denn gleichwie die mittelalterliche Héloïse trotz des Klostersgelübdes Abailard noch immer liebte, so liebt Julie noch immer St. Preux trotz des ehelichen Gelübdes. In einer der

schönsten und stimmungsvollsten Szenen des Buches — dem Ausflug nach La Meillerie — drängt sich das unterdrückte Gefühl hervor; und auf ihrem Sterbebette bekennt sie, dass sie niemals aufgehört habe, St. Preux zu lieben. Sie stirbt jung an den Folgen eines Unglückfalles. Es bleibt eine ungelöste Frage, was geschehen wäre, wenn sie am Leben geblieben wäre. Die mit so grossem Apparat auftretende Tendenz, die Möglichkeit der vollkommenen Resignation zu beweisen, führt also nur zu Widersprüchen.

Ein drittes Motiv macht sich bei Rousseau während der Ausarbeitung des Buches geltend. Er benutzt die Handlung als Rahmen, um seine verschiedenen socialen, pädagogischen und religiösen Ideen darzustellen; und die Briefform des Buches macht es ihm einigermaßen leicht, Raum für die vielen Digressionen zu gewinnen, welche notwendig sind, damit der Verfasser sich aussprechen könne. Viele Entwicklungen finden sich in Julien's Briefen. Auch hier kann sie an ihr mittelalterliches Vorbild erinnern, welches ja (vielleicht doch um Veranlassung zur Fortsetzung des Briefwechsels zu geben) Abailard eine lange Liste theologischer Fragen sandte. Der Unterschied ist nur, dass Julie eher dociert als fragt. Das junge Mädchen liebt überhaupt das Predigen und nennt sich selbst scherzend *la prêcheuse*. — So grosses Interesse auch viele dieser Entwicklungen bieten, wirken sie doch ermüdend und sind gewiss an unrechter Stelle angebracht. Oft vermag Rousseau nur in sehr gezwungener Weise zu motivieren, dass seine Personen zu allen Zeiten und an allen Orten Feder und Tinte zum gefälligen Gebrauch bereit haben.

Endlich hat Rousseau durch sein Buch in den religiösen Streit des Zeitalters eingreifen wollen. In Julie und ihrem Manne, M. de Wolmar, wollte er zwei edle Menschen schildern, von denen der eine gläubig, der andere Freidenker war. Durch diese Schilderung wünschte

er den Gegensatz zwischen den Encyclopädisten und ihren Gegnern (der, wie er in den Confessions sagt, so heftig geworden war, dass man auf einen Bürgerkrieg gefasst sein musste) zu mildern. — Juliens Religiosität ist doch nicht die kirchliche; sie ist Rousseau's eigener Glaube, nur mit einem stärker ausgeprägten mystischen Charakter.

Es ist Sache der Literaturgeschichte, dieses merkwürdige Buch in seinen Einzelheiten zu betrachten und ihm seinen Platz in der Entwicklung der Romanliteratur anzuweisen. Hier wollen wir nur die für Rousseau besonders charakteristischen Momente hervorheben. Zuerst die Stimmung der Leidenschaft, der Schwärmerei und der Begeisterung, welche überall hervortritt, wo der Verfasser nicht dem Raffinement der Zeit oder seiner eigenen Rhetorik oder seinen Dogmen opfert. Besonders in der Schilderung der Liebe, des Hauptthemas des Buches, bricht diese Stimmung vor. Dass die Liebe ein ernstes Ding ist, dass sie la grande affaire de notre vie werden kann, ist vielleicht niemals tiefer und eingehender als in dem Charakter Juliens gezeigt worden. In der Behauptung der Reinheit des Liebesverhältnisses, wenn die Stimme der Natur sich wirklich in ihm hören lässt, spricht Rousseau über ein Hauptthema seines eigenen Lebens. „Ist nicht die wahre Liebe“ — fragt Julie — „das keuscheste aller Bande? . . . Ist nicht die Liebe in sich selbst der reinste sowohl als der herrlichste Trieb unserer Natur? . . . Verschmähst sie nicht die niedrigen und kriechenden Seelen, um nur die grossen und starken Seelen zu begeistern? Und veredelt sie nicht alle Gefühle, verdoppelt sie nicht unser Wesen und erhebt uns über uns selbst?“ — Im Gegensatz zu den socialen Ungleichheiten deutet das Liebesverhältnis auf ein höheres Gesetz hin, das Alle gleich macht; aber hier eben hat ja die Kunst Rousseau's versagt, oder sein unzeitiges Moralisieren seiner Kunst im Wege

gestanden. — In Julie hat er einen Gefühlsmenschen, eine belle âme geschildert. Sie hat ihr Leben im Gefühl und lässt sich vom Gefühl leiten. In vielen Scenen wird das Gefühl zur Sentimentalität — so wenn St. Preux nach einer bewegten Scene das Gefühl selbst anredet: O sentiment, sentiment! douce vie de l'âme! quel est le coeur de fer que tu n'as jamais touché! u. s. w. — In der Schilderung des Lebens auf dem Lande unter schlichten Verhältnissen, aber inmitten der Herrlichkeit der Natur hat Rousseau seiner Liebe zur Idylle und zur Natur Ausdruck gegeben, und er ergreift jede Gelegenheit, um das Land auf Kosten der Städte zu preisen und gegen den starken Zudrang der Landbewohner zu den Städten als ein sehr bedenkliches Zeichen der Zeit zu polemisieren.

Das Buch erschien zu Anfang des Karnevals 1761 und erregte ein ausserordentliches Aufsehen. Schon vorher war die Erwartung durch das Gerücht gespannt worden, und die Läden der Buchhändler wurden belagert von Leuten, die nach dem neuen Buche fragten. Ueber seine erste Wirkung sagt Rousseau (Conf. XI): „In der literarischen Welt waren die Meinungen geteilt, aber im Publikum gab es nur eine Stimme, und besonders die Frauen waren berauscht von dem Buche und von seinem Verfasser Es ist eigentümlich, dass dieses Buch in Frankreich grösseres Glück gemacht hat als in dem übrigen Europa, obgleich darin die Franzosen, sowohl Männer als Frauen, nicht eben gut behandelt werden. Ganz gegen meine Erwartung machte er das geringste Glück in der Schweiz, das grösste in Paris. Herrschen denn Freundschaft, Liebe und Tugend mehr in Paris als an anderen Orten? Nein, aber da herrscht noch der ausgesuchte Geschmack, der das Herz nach deren Bilde formt und uns die reinen, innigen und guten Gefühle Anderer lieben lässt, obgleich wir sie nicht mehr selbst hegen. Die Verderbnis ist jetzt überall

die gleiche; es giebt weder Sitten noch Tugenden mehr in Europa; aber ein gewisser Grad von Liebe zu ihnen existiert noch — und muss in Paris gesucht werden.“

In denselben Jahren, in welchen dieser Roman sich in Rousseau's Kopf und Herz formte, entstanden auch die beiden anderen Hauptwerke: *Contrat social* und *Émile*. Das Grundthema ist in allen das gleiche. In *La Nouvelle Héloïse* wird die Liebe und das Naturidyll der Kultur entgegengestellt. Im *Contrat social* wird der Kampf für die natürliche Freiheit geführt: „Der Mensch ist frei geboren, und überall ist er in Fesseln“, so beginnt das Buch. Im *Émile* wird die natürliche Güte der socialen und civilisierten Verkümmern gegenübergestellt; die Eingangsworte des Buches lauten: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Urhebers der Natur hervorgeht; alles entartet unter den Händen der Menschen.“ Aus diesen Aeusserungen hören wir noch die ersten Paradoxien Rousseau's herausklingen; die Werke selbst aber sollten ihnen jetzt nähere Bestimmung und Begrenzung geben.

Seit seinem Aufenthalt in Venedig hatte Rousseau sich mit historischen und politischen Studien beschäftigt und den Plan zu einem grossen politischen Werke gehegt. Der Besuch in Genf hatte ihm neue Impulse und neues historisches Material gebracht. In seiner Abhandlung *Économie politique* in der grossen Encyclopädie hatte er sein Thema vorläufig behandelt. Der *Contrat social*, welcher 1762 erschien, ist der Abschluss dieser Studien. Diese Schrift bezeichnet die radikalste Durchführung des Naturrechts*) durch consequentes Festhalten des Gedankens, dass Macht niemals Recht werden könne (*force ne fait pas droit*), welcher der Grundgedanke des Buches ist. Jede Machtanwendung muss,

*) Ueber die frühere Geschichte des Naturrechts in neuerer Zeit vergl. meine *Geschichte der neueren Philosophie*, Deutsche Uebers. I. S. 39—63; 309—319; 363—371; 437—439.

um berechtigt zu sein, der Ausdruck des Volkswillens und das Resultat einer wirklichen oder stillschweigenden Uebereinkunft sein. Unter dem Willen des Volkes wird nicht der Wille aller zu einer gewissen Zeit lebenden Individuen (*volonté de tous*) verstanden, sondern der Wille, der das Leben des Volkes durch die wechselnden Generationen aufrecht erhält (*volonté générale*). Das Volk kann seine Macht nicht definitiv veräussern, denn keine Generation kann das ganze Volk binden, dessen Leben niemals abgeschlossen ist. Rousseau führt die Idee der Volkssouveränität, welche aus dem Mittelalter stammt, und besonders die Lehre von der Unveräusserlichkeit dieser Souveränität durch; bei dieser letzteren stützt er sich auf die Geschichte seiner eigenen Vaterstadt. In dem Freiheitsbriefe (*franchises*) von 1387 wird diese Unveräusserlichkeit mit grosser Entschiedenheit ausgesprochen, und dieses Dokument wurde noch zu Rousseau's Zeiten in der politischen Diskussion in Genf oft herangezogen. Aus seinem Entwurfe zum *Contrat social*, der auf der Bibliothek zu Genf aufbewahrt wird, sieht man, dass Rousseau bei dem Plane zu seiner berühmten Schrift ganz besonders an seine Vaterstadt gedacht hat. *)

Man hat in hohem Grade den doktrinären Charakter des *Contrat social* übertrieben. Während der französischen Revolution wurde das Buch, besonders von Robespierre und St. Just, als ein Katechismus ewiger politischer Wahrheiten benutzt, welche direkt vom Papier ins Leben übertragen werden könnten. Und viele Gegner und Kritiker der Revolution, z. B. selbst Taine in seinem grossen historischen Werke, geben ihnen darin Recht.

*) Vergl. Jules Vuy: *Origine des idées politiques de Rousseau* p. 11; 181; 187. — Ueber die Idee der Volkssouveränität in den kirchlichen Kämpfen des 14. und 15. Jahrhunderts vergl. Otto Giercke: *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau 1880. S. 123 f.

Wer in dieser Weise eine einzelne politische Doktrin aus dem Buche herauslesen zu können meint, muss es besser verstehen als Rousseau selbst. Er war nicht zufrieden damit. Wie Dusaulx erzählt, hat er später einmal gesagt: „Diejenigen, welche sich rühmen, dieses Buch ganz zu verstehen, sind tüchtiger als ich; es ist ein Buch, das umgearbeitet werden sollte; aber ich habe weder Zeit noch Kraft mehr dazu.“ Aus dem Buche selbst geht deutlich hervor, dass es nach Rousseau's Meinung nicht möglich ist, eine Verfassung zu konstruieren, die überall passte. Dies würde auch in schreiendem Widerspruche zu seinem allgemeinen Gedankengange stehen. Wie er eine einzige seligmachende Kultur verneint, die für jede Stufe passen könnte, so verneint er auch eine einzige seligmachende Verfassung (Vergl. besonders *Contrat social* II, 8; 12; — III, 9.). Als er später selbst dazu aufgefordert wurde, Verfassungs-Entwürfe für Polen und Korsika abzufassen, handelte er in Uebereinstimmung mit diesem Gedankengange. Er erklärte einem korsikanischen Korrespondenten, dass er vielleicht, wenn er längere Zeit im Lande gewohnt hätte, fähig wäre, sein Geschichtsschreiber zu werden, wies aber die Aufforderung ab, seine Verfassung aufzusetzen. In seiner Abhandlung über Polens Verfassung erklärt er, dass kein Fremder einem Lande Gesetze geben könne, und dass ausserdem nationale Sitten und Gebräuche von grösserer Bedeutung seien als gebietende und verbietende Gesetze. Er mahnt zur Vorsicht mit Reformen, z. B. im Betreff der Leibeigenschaft: machet nicht die Körper früher frei als die Seelen! Und er erinnert daran, dass ein Land immer schwach ist, wenn es in einem Verfassungswechsel begriffen ist.

Wenn man den *Contrat social* mit dem *Discours sur l'inégalité* vergleicht, sieht man deutlich, wie Rousseau seine Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Naturzustande und dem socialen Zustande geändert

hat. In der älteren Abhandlung führte der nothwendige Gang der Dinge zur Tyrannei. Im *Contrat social* tritt die Unfreiheit nur vermittelt eines Missbrauchs ein, nämlich wenn die Regierung ihren partikulären Willen an die Stelle des universellen Volkswillens setzt, dessen Organ alle Regierung sein sollte (III, 10). Aber es sind an und für sich grosse Güter, die beim Uebergange vom Naturzustande zum socialen Leben erreicht werden. Die Gerechtigkeit tritt an die Stelle des Instinktes, Recht und Pflicht an die Stelle der unmittelbaren Triebe. Wenn die Freiheit eingeschränkt wird, wird auf der anderen Seite eine höhere Entwicklung der Kräfte, besonders der Gedanken und der Gefühle, möglich. Kurz gesagt, der Mensch wird vom stumpfen Tiere zu einem geistigen Wesen erhoben. Leider, fügt Rousseau hinzu, wird der Mensch durch Missbrauch des neuen Zustandes oft unter seinen natürlichen Zustand erniedrigt. (I, 8.) Diese Aeusserungen enthalten einen ganz anderen Gedankengang als den, der in der älteren Abhandlung herrscht.

Trotz aller der von Rousseau gemachten Vorbehalte war diese Staatslehre in ihren Principien doch so radikal, dass die Regierungen sowohl der Republiken Genf und Bern als des monarchischen Frankreichs sich bewogen fanden, ernste Schritte gegen das Buch und seinen Verfasser zu thun. Hierin teilte es das Schicksal des letzten und bedeutendsten Hauptwerkes.

Der *Émile* ist nach Rousseau's eigener Aussage (in einem Briefe an Cramer 1764) nicht eine pädagogische Abhandlung, sondern ein philosophisches Werk, welches den Glauben, dass der Mensch von Natur gut sei, mit der in der Erfahrung hervortretenden Bosheit in Uebereinstimmung zu bringen sucht. Das Buch soll zeigen, wie alle Laster verständlich werden, wenn man die Geschichte des menschlichen Herzens studiert, und das Erziehungssystem, das es darstellt, dient hierbei nur als Rahmen.

Rousseau will, dass man sich an die Erfahrung halte. Und er will aufbauen, nicht niederreißen. Er beginnt mit der Erklärung, dass man die Kindheit gar nicht kennt. Und die Kenntnis der menschlichen Natur, insbesondere der Natur des Kindes, welche sein Buch geben will, ist ihm von grösserer Bedeutung als die Methode, die er empfiehlt. Die wichtigste Erziehung sei die, welche die Natur selbst durch die unwillkürliche Entfaltung der Vermögen und der Triebe giebt; alle anderen Einflüsse und alles weitere Eingreifen müsse ihr untergeordnet werden. Der Schüler solle aus eigener Erfahrung und durch Selbstwirksamkeit lernen; er solle der Schüler der Natur, nicht der Menschen sein. Die Erziehung durch Menschen müsse daher, jedenfalls in der ersten Zeit, negativ sein, d. h. darin bestehen, schädliche Einwirkungen fernzuhalten, nicht positiv, nicht direkt mitteilend. Und Rousseau betont nicht nur die Erfahrung im allgemeinen. Er legt grosses Gewicht darauf, dass jeder Mensch seine eigentümliche Natur hat, welche bestimmen muss, wie er behandelt werden soll. Auch dies ist ein Grund mehr, vorsichtig vorzugehen bei der Erziehung und sich vorläufig darauf zu beschränken, die Natur selbst kennen zu lernen: *Epiez donc longtemps la nature!* *) — Ja, jede Periode im Leben des einzelnen Individuums hat ihre eigentümliche Natur und somit auch ihre eigentümliche Vollkommenheit. Keine Lebensperiode, auch die Kindheit nicht, darf daher blosses Mittel der folgenden sein. Der *Émile* ist das Evangelium der Kindheit. Er behauptet, dass die Kindheit ein selbständiger Teil des Lebens

*) Auch in der Neuen *Héloïse* und in anderen Schriften hat Rousseau die Individualverschiedenheiten und die Verschiedenheiten zwischen Zeitaltern und Völkern hervorgehoben. In literarischer Beziehung folgt hieraus — wie Joseph Texte (*J. J. Rousseau et les Origines du Cosmopolitisme littéraire*. Paris 1895. p. 333 f.) gezeigt hat — dass es keinen universellen Geschmack, sondern nur einen der gegebenen Stufe entsprechenden Geschmack geben könne.

sei, nicht nur eine Vorbereitung zum Leben des Erwachsenen. Hierdurch wird die Pädagogik Rousseau's bestimmt. „Meine Methode“, sagt er, „ist auf Ausmessung der Vermögen des Menschen in seinen verschiedenen Altersperioden und auf Auswahl der für diese Vermögen passenden Beschäftigungen gegründet.“

Dieses sein Naturprincip stellt Rousseau sowohl der Aufklärung als der Orthodoxie gegenüber. Durch seinen Grundgedanken selber bekommt er diese doppelte Front: Verstandesaufklärung und Einimpfung bestimmter Dogmen sollen so lange wie möglich ferngehalten werden. Die Güte der Natur besteht darin, dass es ursprünglich — ehe die Reflexion erwacht ist, und ehe die Gebote und die Gewohnheiten der Gesellschaft eingreifen — ein harmonisches Verhältnis zwischen Vermögen und Bedürfnis giebt. Die Aufgabe ist immer, dieses harmonische Verhältnis zu erhalten, nachdem Reflexion, Phantasie und socialer Einfluss zu wirken angefangen haben. Die Erziehung der Natur geht langsam; aber die Menschen sind zu übereiltem Eingreifen geneigt. Daher ist es eine der wichtigsten Vorschriften guter geistiger Kultur (*la bonne culture*): die Entwicklung so sehr wie möglich zu verlangsamen (*tout retarder tant qu'il est possible*)!

Locke, der in vielen Punkten der Vorgänger Rousseau's ist, meinte, dass man so viel wie möglich mit dem Kinde rasonnieren solle. Hiergegen erklärt sich Rousseau aufs bestimmteste. Die Vernunft ist nach seiner Auffassung kein ursprüngliches Vermögen, sondern entwickelt sich erst, nachdem andere Vermögen schon entwickelt sind. Einen vernünftigen Menschen hervorzubringen, ist das Ziel der Erziehung: also kann man nicht damit anfangen, den Menschen als vernünftig zu betrachten; dann würde man mit dem Ende beginnen und das Werk zu seinem eigenen Instrumente machen. Unsere Vorstellungen kommen von aussen, unsere Ge-

fühle von innen; diese entwickeln sich daher vor jenen. Gefühl und Leidenschaft sollen das Werk treiben. Der Mensch kann sich nur dasjenige zueignen, was sein Interesse zu erwecken vermag; aber die Möglichkeit des Interesses hängt von der Entwicklungsstufe des Individuums ab. Zu frühe Verstandesaufklärung giebt Wortweisheit, nicht Einsicht, und schwächt die geistige Kraft.

Damit das Kind nicht Vorstellungen aufnehme, mit denen es kein Urtheil verbinden kann, und die seinem wirklichen Vermögen und Bedürfnis nicht entsprechen, will Rousseau die religiöse Erziehung bis zu den Uebergangsjahren aufgeschoben wissen. Hier schaltet nun Rousseau die berühmte Profession de foi du Vicaire Savoyard ein, um zu zeigen, in welchem Geiste der Religionsunterricht erteilt werden solle. Sie giebt das Evangelium des Gefühls und des Herzens in bestimmtem Gegensatze zu der Kirche und der Aufklärungsphilosophie. Das Bedürfnis des Herzens nach Trost und Hoffnung ist das entscheidende Kriterium. Was für das Gefühlsleben keine Bedeutung hat, wird zurückgeschoben, wenn nicht rundweg verworfen. Ob die Welt ewig ist oder geschaffen, ob es eines oder mehrere Prinzipien giebt, davon weiss ich nichts und das geht mich nichts an: Que m'importe! — Nur was sich in dem unmittelbaren Gottesverhältnis geltend macht, will Rousseau als Dogma feststellen, — und da haben jene grossen Fragen keine Bedeutung.

Nach der Entwicklung der Wahrheiten der natürlichen Religion, die unter Polemik gegen den Materialismus gegeben wird, wird die positive Religion, besonders der Glaube an Mirakel und an eine ewige Verdammnis kritisiert. Die positive Religion baut sich auf historischer Ueberlieferung in heiligen Schriften und setzt daher allzu viel Gelehrsamkeit voraus. Auch hier appelliert Rousseau an die Natur: der Kultus des

Herzens ist der einzig wahre Kultus. Der letzte Rat des Vikars an den jungen Mann, zu dem er sich ausspricht, ist: bewahre deine Seele in einem solchen Zustande, dass du immer wünschest, es sei ein Gott — dann wirst du nimmer daran zweifeln! —

Während des Druckes der Hauptwerke hatte Rousseau gute Hülfe von seiten seiner vornehmen Freunde. Malesherbes, der dem Censurdepartement vorstand, ein edler und freisinniger Mann, der einige Jahre früher die Encyclopädie Diderots in einem kritischen Zeitpunkte gerettet hatte, sah selbst die Bogen durch. Rousseau fühlte sich ganz sicher, selbst als einer seiner Freunde, dem er das Glaubensbekenntnis des Vikars vorgelesen hatte, verwundert ausrief: „Was, citoyen, dies steht in einem Buche, welches in Paris gedruckt wird!“ — Wenn er im Winter 1761—1762 Unruhe und Bekümmernis empfand, so war die Ursache sein krankhafter und deprimierter Zustand. Ein Blasenleiden, an dem er schon früher gelitten hatte, kehrte jetzt in sehr starker Form wieder. Als der Druck nun zufälligerweise stockte, geriet er auf den Gedanken, dass die Jesuiten, deren Erziehungsprincipien den seinen ganz entgegengesetzt waren, den Inhalt des Buches zu entstellen suchten! Um wenigstens das Wichtigste zu retten, deponierte er eine Abschrift des Glaubensbekenntnisses des Vikars bei einem Freunde in Genf. Dass sich zur selben Zeit Gerüchte von einer bevorstehenden Auflösung des Jesuitenordens verbreiteten, leitete er eben aus den Intriguen der Jesuiten selbst her: sie wollten ihre Feinde zuversichtlich machen! — Wie charakteristisch für Rousseau, ein ganzes System auf Grund einer Verstimmung und einer zufälligen Begebenheit zu konstruieren! Es gelang, ihn zu beruhigen; der Druck ging bald wieder seinen regelmässigen Gang, und — was bei ihm sehr selten war — er sah ein, dass er sich zu falschem Argwohn hatte verleiten lassen. Das Buch

erschien nun, ganz kurz nach dem *Contrat social*, im Frühling 1762. Es wurde öffentlich nur wenig erwähnt und selbst an seinen Freunden glaubte Rousseau eine gewisse Zurückhaltung zu bemerken. Nur einzelne dankten ihm herzlich, darunter der Mathematiker Clairaut, welcher erklärte, dass es seine alte Seele erwärmt habe. Auffallend war es, dass Malesherbes bald nach dem Erscheinen des Buches seine Briefe zurückzuerhalten wünschte; aber Rousseau ahnte keine Gefahr. Die Verfolgung kam von den Gegnern der Jesuiten. Das jansenistisch gesinnte Parlament wollte zeigen, dass, wenn es die Jesuiten zu stürzen wünschte, dies nicht aus Lauheit im Glauben geschehe; es verurteilte am 9. Juni 1762 den *Émile* zum Feuer und erliess einen Arrestbefehl gegen den Verfasser. Rousseau's Freunde in Paris sandten im voraus einen Boten nach Montmorency. Mitten in der Nacht wurde Rousseau geweckt und reiste kurz vor der Ankunft der Gerichtsvollzieher ab. Es ist möglich, dass seine vornehmen Freunde seine Flucht beschleunigten, weil es ihnen unbequem gewesen wäre, ihren Protégé vor das Gericht gezogen zu sehen. Rousseau hatte den Verdacht, das Ganze sei nicht so gefährlich gewesen, wie es in der ersten Bestürzung erschien. Doch konnte man im damaligen Frankreich, wo Scepticismus und Fanatismus bei den Regierenden wie im Volk mit einander kämpften und wechselten, vor Nichts sicher sein. Das ersieht man aus verschiedenen berückichtigten Prozessen, z. B. dem kurz darauf eröffneten Prozesse de la Barre's, welcher sogar bei dem vorsichtigen und wohl versicherten Voltaire ein plötzliches Bedürfnis nach einer Badereise in die Schweiz weckte, wie er auch den König von Preussen um eine Zuflucht für sich und seine Freunde bat.

Als Rousseau die schweizerische Grenze erreicht hatte, stieg er aus dem Wagen und küsste — zur grossen Verwunderung des Postillons — die Erde. Aber

er wurde in seiner Erwartung, in das Land der Freiheit gelangt zu sein, getäuscht. Vorläufig wohnte er bei einem Freunde in Yverdun auf Berner Gebiete. In Genf wurde schon am 19. Juni der *Contrat social* und der *Émile* verbrannt, und es erging eine Arrestordre gegen den Verfasser. Dahin konnte er sich also nicht wenden. Bald darauf verbot ihm die Berner Regierung, sich auf ihrem Gebiete aufzuhalten. Er ging dann nach Neufchâtel, welches unter der Regierung Friedrichs des Grossen stand. Hier führte er einige Jahre hindurch im Dorfe Motiers ein ähnliches idyllisches Leben wie früher in Montmorency. In diesen Jahren fasste er Interesse für Botanik und bekam damit neue Veranlassungen zum Umherstreifen in der freien Natur. Während seines dortigen Aufenthaltes verfasste er eine Antwort an den Erzbischof von Paris, der einen Hirtenbrief gegen den *Émile* ausgesandt hatte (Jean Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, duc de St. Cloud, pair de France etc. Amsterdam 1762.). In dieser Schrift spricht er sich mit grosser Klarheit über seine pädagogischen und religiösen Anschauungen aus. — Als man in Genf die in Rousseau's Augen ungerechte Verurteilung seiner Schriften und seiner Person nicht zurückrufen wollte, gab er sein Genfer Bürgerrecht, auf das er so stolz war, auf, und liess als Antwort auf den Versuch eines Genfer Juristen, das Vorgehen gegen ihn zu rechtfertigen, seine *Lettres de la Montagne* (Amsterdam 1764) erscheinen. Die ausführliche Entwicklung seiner religiösen Ideen, besonders aber seine Kritik des Wunderglaubens in dieser Schrift entfachte den Zorn der Neufchâteller Geistlichkeit. Es wurde gegen ihn gepredigt, und selbst Friedrichs II. Bemühungen vermochten nicht die eifrigen Prediger zurückzuhalten. Der Pöbel wurde gegen ihn aufgehetzt, und er musste fliehen. Ein par Monate wohnte er dann auf der kleinen idyll-

ischen Insel St. Pierre im Bieler See, wo er ein Leben ganz nach seinem Geschmacke führte. Die Beschreibung seiner dortigen Lebensweise (besonders in *Rêveries V*) gehört zu dem Besten und Schönsten, was er geschrieben hat. Gern hätte er den Rest seines Lebens hier zu gebracht, aber die Insel gehörte zu Bern, und er wurde von der Berner Regierung ausgewiesen. Nun dachte er daran, nach Corsica zu ziehen oder nach Berlin zu gehen. Man überredete ihn jedoch, das Angebot des englischen Philosophen David Hume anzunehmen mit ihm nach England zu gehen. Hume*) und Rousseau waren sehr verschiedene Naturen, aber Hume hatte aufrichtige Sympathie mit seinem französischen Freunde. Rousseau bekam eine gute Wohnung auf dem Lande und eine Weile ging alles gut. Dann aber entwickelte sich unter dem Einfluss der Krankheit und der erlittenen Verfolgungen eine Unruhe des Gemütes und eine Neigung zum Argwohn, die sich beinahe zur Geisteskrankheit steigerte, in einzelnen Situationen wenigstens zu momentanem Wahnsinn führte. Er flüchtet plötzlich aus England, erhebt gegen Hume und Andere die bittersten Beschuldigungen und führte nun mehrere Jahre hindurch ein unstetes Dasein in Nord- und Südfrankreich. Er glaubte der Gegenstand systematischer Verfolgung von Seiten seiner früheren Freunde zu sein. Ueberall, wohin er kam, meinte er Spuren ihrer Intriguen zu entdecken. In dieser Zeit war es, dass seine Confessions, die er schon früher angefangen hatte, eine Verteidigungsschrift wurden. Um sie als Waffe gegen seine verborgenen Feinde zu gebrauchen, ging er 1770 nach Paris und hielt hier in verschiedenen Kreisen Vorlesungen der Confessions. Dieser Schritt brachte ihm aber nur Enttäuschungen; das Interesse, welches den Vorlesungen

*) Vergl. meine Charakteristik Hume's in meiner Geschichte der neuern Philosophie. (I. p. 477 f.)

entgegengebracht wurde, galt nicht seiner Sache, sondern nur den piquanten Aufschlüssen und Anekdoten. Die Vorlesungen wurden zuletzt (auf Ersuchen der Mme. d'Epinaÿ) von der Polizei verboten. — Uebrigens lebte er in Paris wie früher vom Notencopieren. In seinen freien Stunden komponirte oder botanisirte er. Die Versuche, sich zu erklären und sich zu rechtfertigen, konnte er dennoch nicht aufgeben. Es war als fühlte er, wie unverständlich seine Persönlichkeit der Welt sein müsste, wenn er nicht alles thäte, sie zu beleuchten. Er verfasste dann die drei Dialoge, die den gemeinsamen Titel führten *Rousseau juge de Jean Jacques*. Den ersten Teil seiner Schrift suchte er vergebens auf dem Hochaltar der Notre-Damekirche zu deponieren — um sie seinen Feinden zu entziehen und vielleicht die Aufmerksamkeit des jungen Königs Ludwig XVI. für seine Sache zu wecken! — In den letzten Aufzeichnungen, die er bei seinem Tode noch nicht vollendet hatte, *Rêveries d'un promeneur solitaire*, herrscht eine milde Resignation und eine höchst poetische Stimmung.

Die letzten Monate seines Lebens brachte er auf dem Lande, in Ermenonville bei Paris zu. Hier starb er plötzlich am 2. Juli 1778. — Das Gerücht, er habe sich selbst getödtet, ist ohne allen Grund.

So wenig wie er im Leben Ruhe gefunden, wurde sie ihm im Grabe zu Theil. Im Jahre 1794 wurden seine Gebeine nach dem Panthéon überführt und neben denen Voltaires beigesetzt. 1814 sollen französische Klerikalen beide Leichen in der Nacht entfernt und in eine Grube im Armenteile der Stadt geworfen haben; offiziell wird jedoch noch immer versichert, dass sich die Ueberreste der grossen Toten in den Sarkophagen befinden*). Diese wurden 1821 in den Keller des

*) Vergl. Deaubouin: *La vie et les oeuvres de J. J. Rousseau* II p. 600 f.

Panthéon gebracht, 1830 wieder hinauf und 1852 wieder hinab: sie teilten das Schicksal der Ideen der Revolution! Jetzt stehen die Sarkophage — wahrscheinlich leer — in einer unterirdischen Kapelle. —

Rousseau war ein Märtyrer des Widerspruchs seiner eigenen Natur und des Widerspruchs zwischen seinem Ideale und der bestehenden Ordnung der Dinge. Eben wegen dieser scharfen inneren und äusseren Gegensätze aber erstrahlte seinem Auge das, was ihm das Höchste war, in dem grössten Glanze, und er hat in seinen besten Augenblicken vermittelt des Gesetzes der Kontrastwirkung einen Enthusiasmus und eine Seligkeit empfunden wie sie nur wenigen Menschen zu Teil geworden sind. Daher liebte der arme Jean Jacques das Leben, und daher glaubte er an das Leben.

IV. Die Philosophie Rousseau's.

I. Die Hauptbegriffe Rousseau's und der Typus seines Denkens.

Philosophische Ideen haben teils die Bedeutung, Symptome dessen zu sein, was sich in der Zeit regt und in den denkenden Geistern zum Bewusstsein kommt, teils die, Gesichtspunkte für die Betrachtung des Lebens und der Welt und Hypothesen über den Zusammenhang des Lebens und der Welt zu geben. Die Philosophie Rousseaus gehört entschieden zur symptomatischen Philosophie; nach der vorhergehenden Schilderung seines Lebens und seiner Persönlichkeit werden wir nichts anderes erwarten können. Ein Grundtypus, welcher eine interessante Analogie zu seinem Leben, seinem Charakter und seiner Persönlichkeit darbietet, kann bei der Bildung seiner Hauptbegriffe nachgewiesen werden. Die symptomatische oder subjektive Beschaffenheit seines Denkens schliesst keineswegs inneren Zusammenhang in diesem aus. Rousseau hat selbst mit Recht (in dem dritten Dialoge in Rousseau jünger de Jean Jacques) einen bestimmten Zusammenhang zwischen seinen Hauptschriften behauptet, einen Zusammenhang, der sich darin zeigt, dass er sich Schritt für Schritt zu

den ersten Voraussetzungen, von denen seine Anschauungen getragen werden, zurückarbeitet. Erst im *Émile* gelangte er dazu, diese Voraussetzungen klar heranzuziehen. Der Zusammenhang seiner Schriften offenbart sich eben darin, dass in allen dieselben Hauptbegriffe hervortreten, obgleich sie erst Schritt für Schritt ihre nähere Bestimmung und Begrenzung erhalten.

Der Grundtypus im Denken Rousseau's ist der Gegensatz zwischen dem Unmittelbaren, Ursprünglichen, Abgeschlossenen, Totalen, Freien und Einfachen auf der einen Seite und dem Abgeleiteten, Relativen (Relationsbestimmten), Geteilten, Abhängigen und Zusammengesetzten auf der andern Seite. Jenes ist die absolute Selbstentfaltung des Lebens, von eigener innerer Kraft und vom eigenen inneren Drange getragen; dieses ist die Begrenzung, der Zwang und die Geteiltheit, welche durch die äusseren Relationen, denen das Leben unterliegt, bewirkt werden. Dieser Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Relativen ist es, welchen Rousseau als den Gegensatz zwischen Natur und Kultur bezeichnet.

Im Leben Rousseau's fanden wir einen diesem ähnlichen Gegensatz. Er wurde aus aller Relation — aus Familie, Gewerbe, Confession, Staat — herausgerissen und wurde durch innere und äussere Ursachen dazu getrieben, der freie Sohn der Natur zu werden, der in seiner eigenen inneren Welt lebte. Oder richtiger, er wird zwischen diesen beiden Lebensformen hin- und her geworfen. In seinem Charakter und in seiner Begabung erscheint eine Analogie hierzu in dem Gegensatze zwischen der Begeisterung, den Impulsen, den neuen Anfängen, den Gedankenstössen und den Extasen auf der einen Seite und dem Streben nach Zusammenhang, der (oft so wenig glücklichen) Arbeit daran, eine Verbindung zwischen den verschiedenen Impulsen und Ideen herzustellen, auf der andern Seite.

Fragen wir, was Rousseau eigentlich unter Natur versteht, so zeigt sich, dass er zu diesem Begriffe auf drei verschiedenen Wegen gelangt ist, und diese sich wieder bei ihm kreuzen, so dass er, ohne es selbst zu merken, das Wort Natur in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Sein Naturbegriff ist nämlich teils theologischer, teils naturhistorischer, teils psychologischer Herkunft. Besonders in der Vorrede zum Discours sur l'inégalité wird man die Kreuzung der drei Begriffe studiren können.

Der theologische Naturbegriff liegt zu Grunde, wenn die Einfachheit und Harmonie, für die Rousseau kämpft, Gottes ursprüngliches Werk genannt wird, im Gegensatz zu der Entartung, welche die Menschen durch ihre vielen Künste bewirkt haben. So wenn Rousseau darüber klagt, dass man am Menschen jetzt nicht mehr „die himmlische und majestätische Einfachheit“ vorfinde, „die sein Urheber (auteur) ihm eingepägt hatte,“ — oder wenn er im Anfange des Émile sagt, dass Alles gut sei, wie es aus den Händen des Urhebers der Natur hervorgeht, — oder wenn er den göttlichen Willen in Gegensatz zur menschlichen Kunst setzt.

Der naturhistorische Naturbegriff liegt zu Grunde in der ausführlichen Schilderung des „primitiven Zustandes“, die in der Abhandlung vom Ursprunge der Ungleichheit gegeben wird. Hier will Rousseau von übernatürlicher Ausstattung und künstlicher Verbesserung absehen. Das Gemeinsame des naturhistorischen und des theologischen Naturzustandes ist, dass beide weit zurück, aller Kultur voran liegen. Sonst aber sind sie sehr verschieden. Im naturhistorischen Naturzustande findet sich wohl Einfachheit — aber nicht „majestätische“ Einfachheit. Der primitive Mensch führt ein reines Instinktleben; Nachdenken und Phantasie regen sich noch nicht, und die Bedürfnisse, die sich rühren, sind wenige und rein physisch. Es ist

wunderlich, dass Rousseau nicht gesehen hat, dass man nicht gleichzeitig an die Theologie und an die Zoologie appellieren könne, weil sie den Ausgangspunkt der Entwicklung höchst verschieden bestimmen. Die Zusammenschmelzung der beiden Begriffe ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dass Rousseau in dem Aufhören des Instinktlebens ein Unglück und eine Sünde sah; es war eine Art von Sündenfall, wie es das Aufhören des paradiesischen Zustandes im Gesichtspunkte der theologischen Anschauung ist.

Den psychologischen Naturbegriff gewinnt Rousseau auf dem Wege der Selbstbeobachtung. Er verlässt hier die Offenbarung und die Naturgeschichte und vertieft sich in die Wahrnehmungen dessen, was in der menschlichen Seele vor sich geht, um auf diesem Wege die fundamentalen Kräfte und Triebe des menschlichen Wesens zu finden. Hier hat er dann nicht mit einem verschwundenen Zustande zu thun; was er auf diesem Wege finden kann, das ist — wie er sehr klar eingesehen hat — eine psychologische Hypothese, welche mehr dazu geeignet ist, die Natur der Dinge (*la nature des choses*) zu beleuchten, als dazu, den wirklichen Ursprung (*la véritable origine*) darzuthun. Die Grundtendenzen im Wesen der Menschen rühren sich ja mehr oder minder zu allen Zeiten. Wenn Rousseau einen Zustand, in welchem diese Grundtendenzen zu voller Entfaltung kommen, den Naturzustand nennt, meint er mit diesem Worte einen Zustand, welcher vielleicht nicht existiert hat und wahrscheinlich niemals existieren wird, von welchem man sich aber doch wahre Begriffe bilden muss, um unseren gegenwärtigen Zustand recht beurteilen zu können (Vorrede zum *Discours sur l'inégalité*). Die psychologische Hypothese soll also als Massstab gebraucht werden. Wenn nun Rousseau sagt: der Mensch ist von Natur gut, meint er also, dass die Grundtendenzen des menschlichen Wesens gut sind, — dass der

Kern des Menschen gesund ist, — oder wie er sich ausdrückt, dass der Mensch gut ist, obgleich die Menschen schlecht sind. Was er die Menschen hat lehren wollen, ist: zu ihrem eigenen Herzen zurückzukehren, sich in sich selbst zurückzuziehen statt in die äusseren Relationen aufzugehen, — in ihrem Innern die Quelle aller Güte und alles Glückes zu finden. In dieser Bedeutung des Wortes nennt er sich den Maler und Verteidiger der Natur. Und er meint, dass sein einsames und zurückgezogenes Leben es ihm ermöglichte, die wahre Natur, die Grundzüge zu finden, die durch äussere, künstliche Verhältnisse (*rappports artificiels*), welche Kultur und sociales Leben mit sich führen, verwischt und verdreht werden. Die Güte besteht überall darin, dass ein Ding seine Natur ausdrückt; und es war in seinen einsamen Augenblicken, dass Rousseau sich als sich selbst fühlte — *sans diversion, sans obstacle*, und fühlte, dass er in Wahrheit war, was die Natur gewollt hatte. (*Rêveries* II. — *Rousseau jeune de J. J. I. und III.* Cfr. auch den ersten der bei Streckeisen-Moulton abgedruckten Briefe *Sur la vertu et le bonheur*).

Dass Rousseau diese drei Bedeutungen des Wortes Natur in einander übergleiten lässt, hat viel Unklarheit bewirkt. Doch muss man sich erinnern, dass erst Kant eine klare Einsicht in den Unterschied zwischen einem Gesichtspunkte oder einer leitenden Idee und einer dogmatisch angenommenen Realität brachte. — Von den drei Bedeutungen hält Rousseau besonders die letzte, die psychologische fest; sie entspricht seiner Methode und hängt mit seiner Persönlichkeit zusammen. Denn Rousseau war subjektiver Psycholog, nicht Theolog noch Zoolog. —

Die Grundtendenz im Menschen ist nun nach Rousseau ein Drang, sich selbst zu erhalten und zu behaupten, ein Streben sich selbst nach allen Möglichkeiten auszuleben. Diesen Selbsterhaltungstrieb oder diese

Selbstliebe nennt er *amour de soi*: Liebe zu seinem eigenen Wesen. In Gegensatz dazu stellt er die Eigenliebe, *amour propre*, welche ein abgeleitetes Gefühl ist, das erst in der Gesellschaft entsteht, weil es ein bewusstes Verhältnis zu Anderen und eine Vergleichung zwischen sich und Anderen voraussetzt. Es äussert sich darin, dass man Vorzüge von Anderen zu erringen wünscht, dass man Ehre von ihnen fordert und auf ihre Kosten seinen Vorteil sucht. Im „Naturzustande“, wo der Mensch nur mit sich selbst zu thun hat (d. h. als isoliert gedacht wird), existiert dieses Gefühl nicht. Wenn wir den Menschen im Naturzustande betrachten, sehen wir von allen Relationen ab; es existiert dann kein *moi relatif*; die Existenz des Menschen ist unmittelbare Lebensentfaltung ohne Schranken und ohne Widerstand. — Dieser Gegensatz zwischen *amour de soi* und *amour propre*, welcher ganz dem Gegensatze zwischen Natur und Kultur entspricht, wird zuerst im *Discours sur l'inégalité*, dann im *Émile*, in Rousseau *juges de Jean Jacques* und in den *Rêveries*, und im wesentlichen überall auf dieselbe Weise, dargestellt.

Eigentümlich für den *amour de soi* ist die überströmende Kraft. Diese breitet sich unwillkürlich auch über andere Gegenstände als uns selbst aus, sobald sie nur wesentliche Aehnlichkeit mit uns haben. Daher ist das Mitleid nur eine besondere Form des *amour de soi*. Rousseau erklärt also das Mitleid theils aus der Aehnlichkeit zwischen uns und Anderen, welche macht, dass die Unterschiede nicht bemerkt werden, theils durch die überströmende Kraft, welche durch unsere eigene Selbsterhaltung nicht ganz in Anspruch genommen wird. Die Güte ist die notwendige Wirkung einer Kraft, welche keine Schranken hat, einer Kraft, die Alles und Alle umfassen kann. Die moralische Regel, dass ich gegen Andere handeln soll, wie ich will, dass sie gegen mich handeln sollen, erklärt Rousseau dadurch, dass ich mich in

meinem Drange nach Erweiterung und in meiner Kraftfülle mit Wesen von der gleichen Natur wie die meinige identificire: *La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable.* Die Liebe zu Menschen ist also eine Folge des *amour de soi*: dies meinen wir, wenn wir sagen, dass die Menschenliebe natürlich ist. Von der Natur diktiert sein, bedeutet: eine Konsequenz des *amour de soi* sein. *) — Die Liebe zum Guten und der Hass gegen das Böse — mit andern Worten das Gewissen — ist daher eben so natürlich wie die Liebe zu uns selbst. — Auch das religiöse Gefühl entwickelt sich als eine Erweiterung des *amour de soi*: sein Wesen ist Dankbarkeit, Bewunderung und Ehrfurcht gegenüber der Quelle des Guten, das uns zu Teil wird. — Und ferner sind auch die Zustände, welche in Rousseaus Leben eine so grosse Rolle spielten, die Zustände der Träumerei und der Extase, Wirkungen des Selbsterhaltungsdranges. Eigentlich fühlen wir uns nur in diesen Zuständen ganz durch uns selbst bestimmt, frei und harmonisch — als wären wir Götter: *On se suffit à soi-même comme Dieu!* — Es ist die Eigenliebe

*) Die Entwicklung von *amour de soi* zu Mitleid und Menschenliebe ist am klarsten in *Émile Livre IV* (im Glaubensbekenntnis des Vikars) dargestellt. — In einem früheren Abschnitte des *Émile* (auch in IV, aber ehe der Vikar das Wort bekommt) wird das Mitleid „das erste relative Gefühl“ genannt, weil es Bewusstsein von andern Wesen und ihren inneren Zuständen voraussetzt. Aber Rousseau macht dann einen scharfen Unterschied zwischen den Aehnlichkeitsverhältnissen und den andern Relationen, in welchen die Unterschiede vorherrschend sind, und er meint, dass der Uebergang dort so unmittelbar und unwillkürlich geschieht, dass er später ganz von dem Einflusse der Relation auf die Entstehung des Mitleids absieht. — Im ersten Buche des *Émile* bezeichnet er einmal *amour de soi* als *amour propre relativement à nous* — indem ja *amour de soi* gewissermassen auch ein Verhältnis voraussetzt, nämlich zu uns selbst. — Im *Discours sur l'inégalité* fasste Rousseau noch den Selbsterhaltungsdrang und das Mitleid als zwei verschiedene, gleich ursprüngliche, zusammenwirkende Tendenzen auf.

(amour propre), welche die vollständige Resignation, die allein der Seele Frieden geben kann, hindert. Wer alles Vergleichen und alle Abhängigkeit von der Meinung Anderer aufgibt und sich aus den äusseren Verhältnissen, welche die Eigenliebe immer wieder erregen, zurückzieht, — der begiebt sich wieder unter die Ordnung der Natur, und amour propre wird dann wieder amour de soi! (Émile IV. — Rousseau juge de Jean Jacques III. — Rêveries II; V; VII; VIII).

Wenn die Verhältnisse zu anderen (vom Aehnlichkeitsverhältnisse abgesehen) Einfluss bekommen — und dies führt ja das sociale Leben mit sich — dann entsteht amour propre, in seinen verschiedenen Formen: Habsucht, Herrschsucht, Rachsucht, Eitelkeit, Neid. Sie setzen Vergleichung mit Anderen voraus. Die Selbstliebe (amour de soi) ist zufrieden, wenn unsere wirklichen Bedürfnisse befriedigt sind; die Eigenliebe (amour propre) aber ist nie zufrieden und kann es niemals werden, weil sie nicht bloss uns selbst Anderen vorzieht, sondern auch verlangt, dass uns Andere sich selbst vorziehen sollen, was unmöglich ist. Der Mensch ist ein gutes Wesen, wenn er wenige Bedürfnisse hat und keine Vergleichen zwischen sich selbst und Anderen anstellt; — der Mensch wird ein böses Wesen, wenn er viele Bedürfnisse hat und auf die Meinung Anderer grosses Gewicht legt. Was uns gut oder böse macht, ist dasselbe, was uns frei oder abhängig macht. Die wahre Freiheit besteht darin, dass Vermögen und Bedürfnis sich die Wage halten. Wir werden unfrei, wenn unsere Bedürfnisse unser Vermögen übersteigen, so dass wir nicht können, was wir wollen. Wir werden dann von Andern abhängig und leben in Illusion und Verblendung. (Émile II; IV) *) —

*) Die Distinktion zwischen amour de soi und amour propre findet sich mit denselben Ausdrücken bei Vauvenargues in seiner Introduction à la Connaissance de l'esprit humain (1746) Livre I.

Der Uebergang von der absoluten, in sich stehenden Existenz zu der relativen, unfreien, — von Natur zu Kultur, — von amour de soi zu amour propre — geschieht nach Rousseau durch eine Art von Sündenfall. Es ist teils ein psychologischer, teils ein socialer Prozess, der diesen Fall bewirkt und das Bestehen des harmonischen Daseins noch immer hindert.

In psychologischer Beziehung hat das Unglück seinen Grund in der Einbildungskraft (l'imagination). Sie lässt neue Möglichkeiten vor das Bewusstsein treten und hebt dadurch das Gleichgewicht auf. Es wird eine Begierde erregt, welche die disponible Kraft übersteigt. Bedürfnis und Vermögen halten nicht mehr gleichen Schritt. Unsere wirkliche Welt ist immer begrenzt, aber die Einbildungskraft geht, wenn sie einmal erweckt ist, leicht über alle Grenzen hinaus. Es ist eben unser Unglück, dass wir über uns selbst hinaus gehen. Mit dieser Erweiterung des Blickes stellt sich Vergleichung und Reflexion ein.

Chap. 26.) Vauvenargues behauptet auch, das Mitleid sei ein unmittelbares Gefühl, welches nicht aus einer retour sur nous-même zu erklären sei (Chap. 38). Es ist wahrscheinlich, dass Rousseau diese Schrift gekannt hat, als er den Discours sur l'inégalité schrieb. Später hat er dann auf eigne Hand die Theorie weiter entwickelt. — Vauvenargues weist auf frühere Philosophen hin; vielleicht denkt er dabei an Shaftesbury oder an die Kartesianer. In der Logik von Port-Royal (L'art de penser I. 8), einem Buche, welches Rousseau studiert hat, wird das Glück, das der Mensch in der Einsamkeit durch Vertiefung in die innere Welt finden kann, in Gegensatz zu dem Glücke gesetzt, das in Ehre und Bewunderung von seiten Anderer gesucht wird. Auch bei den Philosophen der Renaissance übrigens finden sich Versuche, den Selbsterhaltungsdrang zu Grunde zu legen; so bei Telesio, Bruno, Campanella und noch bei Descartes und Spinoza. Besonders die Ideen Campanellas (vergl. meine Geschichte der neueren Philosophie. I. p. 170 f) sind denen Rousseau's ähnlich. Die Unterscheidung von Selbstliebe und Eigenliebe und der Versuch, die Liebe zu Anderen aus der Selbstbehauptung abzuleiten, finden sich schon bei den Stoikern (besonders bei Epiktet); ja schon Aristoteles kennt jene Distinktion. (Eth. Nic. IX. 8).

Das zuversichtliche Ruhen in unserer eigenen Selbstentfaltung wird durch die Bestrebung gestört, Ziele zu erreichen, deren Wert auf der Vergleichung mit dem von Anderen Erreichten beruht.

Rousseau's Auffassung der Vergleichung ist ein charakteristisches Beispiel davon, wie die verschiedenen Tendenzen bei ihm zu Selbstwidersprüchen führen. In seiner Schilderung des „Naturzustandes“ erscheint das Vergleichungsvermögen als die Schlange im Paradies. Er geht sogar soweit, dass er den „Naturmenschen“ preist, weil er nicht denkt: „Wenn die Natur uns dazu bestimmt hat, gesund zu sein“, heisst es im *Discours sur l'inégalité*, „wage ich beinahe zu behaupten, dass der Zustand der Reflexion gegen die Natur streitet, und dass ein Mensch, welcher denkt (*qui médite*), ein entartetes Thier ist“. — Im *Émile* aber, wo es gilt, den Materialismus zu bekämpfen, wird gerade das Vergleichungsvermögen als Argument gebraucht. Schon in einer Kritik des Buches des Helvétius (*de l'Esprit*) unterscheidet Rousseau sehr scharf zwischen dem Empfinden, d. h. dem Auffassen von Gegenständen, und dem Urteilen, d. h. dem Auffassen von Verhältnissen. Im *Émile* (II und IV) unterscheidet er in ähnlicher Weise zwischen dem passiv empfangenen Sinnenbild (*image*), „dem absoluten Gemälde eines sinnlichen Gegenstandes“, und der Vorstellung (*idée*), „einem Begriffe des Gegenstandes, welcher durch dessen Verhältnis zu anderen Gegenständen bestimmt ist“. Die Vorstellung wird also durch Vergleichung gebildet und setzt eine Aktivität voraus, welche Rousseau mit verschiedenen Namen (*attention*, *méditation*, *raison*, *reflexion*) bezeichnet, und durch welche die Sinnenbilder zusammengestellt, verglichen und geordnet werden. Die sinnliche Vernunft (*raison sensible*), welche aus Empfindungen Vorstellungen bildet, ist dann wieder von der geistigen Vernunft (*raison intellectuelle*) ver-

schieden, welche zusammengesetzte Vorstellungen aus Einzelvorstellungen bildet. Während die blosser Empfindung nach Rousseau aus dem Einflusse der Materie zu erklären ist, soll das Vergleichungsvermögen nur durch eine rein geistige Substanz erklärlich sein; und auf dieser Grundlage erfolgt sein Anschluss an die kartesianische Lehre von Seele und Leib als zwei verschiedenen Substanzen. Sein Spiritualismus kommt hier mit seiner Begeisterung für das Primitive und Elementare in Streit. Und der Widerspruch liegt noch tiefer: denn was das Naturleben für Rousseau so wertvoll machte, war eben der ungestörte Schwung in Phantasie und Reflexion, welcher durch die Natureinsamkeit begünstigt wurde: also war er selbst in den Augenblicken, in denen er sich am meisten der Natur ergab, ein „entartetes Thier“!

Dieser Widerspruch wird auch für die Psychologie der Gefühle wichtig. — Rousseau hat hier einen entscheidenden Einfluss geübt. Wenn er gleich Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson und Hume zu Vorgängern hat, so ist es doch ihm zu verdanken, dass das Gefühl als eine selbständige und eigentümliche Seite des geistigen Lebens anerkannt worden ist. Er behauptet, dass das Gefühl der Lust und der Unlust sich früher äussert als die Vernunft. Das Gefühl ist daher natürlicher als die Vernunft. Es giebt uns unseren eigentlichen Wert: klein sind wir durch unsere Aufklärung, gross aber durch unsere Gefühle! — Das Gefühl ist in seiner primitiven Form als Lebensgefühl von der Entwicklung der Vernunft ganz unabhängig; und eben dieses unmittelbare Gefühl spielt, wie wir gesehen haben, eine grosse Rolle bei Rousseau. Das Gefühl verändert sich langsamer als Vorstellungen und Meinungen, obgleich diese dann später auf das Gefühl zurückwirken. Direkt kann ein Gefühl nur durch ein anderes Gefühl verdrängt werden: *on n'a de prise sur les passions que*

par les passions! — ein Satz von grosser Bedeutung in Rousseau's Pädagogik. — Endlich zeigt sich die Selbständigkeit des Gefühls im Verhältnis zur Vernunft auch darin, dass es in einzelnen Augenblicken zu einer Extase steigen kann, wo keine bestimmten Vorstellungen gebildet werden, — wo zum Denken weder Trieb noch Vermögen da ist, — wo unser ganzes Wesen in das Unendliche gleichsam hinüberströmt. — Durch diese Sätze und Beschreibungen (im *Émile*, in den *Rêveries* V und VII, und in den von Streckeisen-Moultou herausgegebenen *Lettres sur la vertu et le bonheur*) hat Rousseau den Schwerpunkt unseres geistigen Lebens von der „Vernunft“, wo man ihn (besonders unter dem Einflusse Platon's und des Platonismus, dann aber auch unter dem Einflusse der Glorie der neuen Wissenschaft) so lange gesucht hatte, in das Gefühl verlegt. Es ist aber zugleich leicht zu sehen, dass er die grosse Bedeutung der Erkenntnis für die Entwicklung des Gefühlslebens keineswegs übersieht. Eben dadurch steht seine Lobpreisung des „Naturzustandes“, wenn dieser ein rein elementarer Zustand sein soll, in Widerspruch mit seiner spätern, mehr durchdachten Auffassung. Was er an „dem Wilden“ bewundert, ist seine Sorglosigkeit. Was aber Rousseau selbst in der Natur suchte, war weit über den Horizont des Wilden hinaus, dessen Einbildungskraft ihm nichts ausmalt, und dessen Herz nichts fordert! Die Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit steht hier, wie in verschiedenen andern Punkten, im Widerstreit gegen die spätern Schriften; und diese geben nicht nur eine Weiterführung, sondern auch eine Berichtigung jener Abhandlung.

Das Gefühl entspringt nach Rousseau dem Bedürfnisse; und er legt daher natürlich ein grosses Gewicht auf den Instinkt, den unwillkürlichen Drang von bestimmter Richtung, welchen die Aufklärungsphiloso-

phie zu unterschätzen geneigt war. Rousseau nimmt nicht nur elementare Instinkte an. Nicht nur amour de soi ist ein Instinkt, sondern auch das Gewissen und das Genie sind Instinkte und stehen in entschiedenem Gegensatze zur Vernunft.

Die Behauptung Rousseau's war ja die, dass Phantasie und Reflexion den Frieden und die Harmonie aufheben, ein Missverhältnis zwischen Bedürfnis und Vermögen bewirken, uns unserer Zuversicht berauben und unsere Kraft schwächen. An die Stelle der unmittelbaren Anschauung, des Gefühls, des Instinkts und des Genies tritt jetzt die Verstandesaufklärung, und die Möglichkeiten der Phantasie berauben uns unseres festen Haltes im Leben.

Dieser psychologische Prozess hängt aber mit dem socialen Prozess zusammen. War es dort die Einbildungskraft mit ihren neuen Möglichkeiten, welche das Unglück verursacht, so dass der Mensch nicht mehr mit voller und ganzer Kraft im Leben lebt, — so ist es in socialer Beziehung die Arbeitsteilung, welche verursacht, dass die Einzelnen nicht mehr ein ganzes harmonisches Leben führen können. Handwerke und Künste gedeihen nur durch Specialisierung; und mit dieser stellt sich die Notwendigkeit des Tausches ein. Der Einzelne kann nicht mehr alles, was er braucht, selbst produzieren, sondern muss es sich von Anderen eintauschen. Statt ein Ganzes zu sein, wird er jetzt ein Bruch; nur mit den Andern zusammen macht er ein Ganzes aus. Er wird einseitig entwickelt und wird von den Anderen abhängig. Ihm schwindet die Möglichkeit, ganz er selbst zu sein und seiner eigenen Natur nach ihrem ganzen Umfange zu folgen. (Émile I. und III). — Und es tritt nicht nur eine Sonderung zwischen den verschiedenen privaten Beschäftigungen ein, sondern es entsteht auch der höchst bedenkliche Gegensatz zwischen dem Privaten und dem Oeffent-

lichen. Hierüber heisst es in dem von Streckeisen-Moultou herausgegebenen Fragmente der Institutions politiques (p. 227): „Was das menschliche Elend bewirkt, ist der Widerspruch zwischen unserem Zustande und unseren Wünschen, zwischen unseren Pflichten und unseren Neigungen, zwischen der Natur und den socialen Institutionen, zwischen dem Menschen und dem Bürger. Mache den Menschen wieder zu einer Einheit (rendez l'homme un), dann wirst du ihn so glücklich machen, als er werden kann!“

Sowohl auf psychologischem als auf sozialem Wege tritt also nach Rousseau eine Auflösung und eine Schwächung der Menschennatur ein. Wo er sich in den stärksten Worten ausspricht, scheint er (wie Mandeville in seiner Bienenfabel, aber in entgegengesetzter Richtung) die Wahl zwischen „Natur“ und „Kultur“ zu stellen. So wenn er im Discours sur l'inégalité die Perfektibilität und den Fortschritt die Quelle allen Unglücks nennt und meint, dass die Luft notwendigerweise schlecht sein muss, wo viele Menschen beisammen sind. Doch machte er, wie wir schon früher gesehen haben, sogleich einen Vorbehalt. Er wollte keinen Rückschritt und gab die Bedeutung der Kultur wenigstens als eines Mittels, noch ärgere Dinge zu verhindern, zu. Er forderte nur, dass die Kultur nicht beschleunigt werde. Erst später, in den Hauptwerken erreicht er den Begriff einer inneren natürlichen Entwicklung (développement interne, naturel), — einer guten Kultur (la bonne culture). Und er entdeckt, dass für die Natur sowohl im „Kulturzustande“ als im „Naturzustande“ Platz ist. So heisst es im Émile (III): „Nachdem wir (durch die Arbeitsteilung) abhängig geworden sind, hat alles Bedeutung für uns, und unsere Wissbegierde wächst notwendig mit unseren Bedürfnissen . . . Man wird sagen, dass ich hier die Natur verlasse. Ich glaube es nicht. Die Natur wählt und ordnet ihre Werkzeuge nach den Bedürf-

nissen, nicht nach der Einbildung. Aber die Bedürfnisse ändern sich nach dem Zustande des Menschen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem natürlichen Menschen, der im Naturzustande lebt (*l'homme naturel vivant à l'état de nature*), und dem natürlichen Menschen, der im socialen Zustande lebt (*l'homme naturel vivant dans l'état de société*).“ Und es wird jetzt zwischen „dem, was im wilden, und dem, was im socialen Zustande natürlich ist“ (*ce qui est naturel à l'état naturel et ce qui est naturel à l'état civil*) unterschieden (*Émile V.*). Rousseau hat hier die klare Einsicht erreicht, die übrigens schon Shaftesbury gehabt hat, dass der Naturbegriff nicht minder relativ ist als der Kulturbegriff. Wenn eine Kultur den gegebenen Lebensbedingungen wirklich entspricht, — wenn sie in solcher Weise die Vermögen zur Entfaltung bringt, dass die gesammelte Kraft des Lebens nicht darunter leidet, dann ist sie natürlich. Indem er behauptete, dass wahre Kultur der gegebenen Lebensstufe entsprechen müsse, und indem er hieraus die Konsequenz zog, dass es keine universelle Kultur geben könne (so z. B. keine universelle Kunst, keine überall anwendbare Verfassung oder Erziehungsart), hatte er in Wirklichkeit eingräumt, dass es auch keine allgemeingültige Natur gebe. Er konnte dann eigentlich nicht länger an die Natur in aller Allgemeinheit appellieren. Man versteht leicht, dass dies die Konsequenz war, welche einzuräumen Rousseau am schwersten wurde.

Hiermit ist nun im Prinzipie der Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Relativen aufgehoben; und der dualistische Grundtypus in Rousseau's Denken wäre, wenn seine Denkarbeit nicht eben an diesem Punkte abbräche, von einem anderen Typus, der an die moderne Entwicklungslehre erinnern könnte, abgelöst worden. Die Vorliebe Rousseau's für einen passiven, träumenden Zustand, für das Idyll und sein Misstrauen gegen bewusstes

menschliches Eingreifen bewirkten, dass er die Entwicklung am liebsten mit kleinen Schritten fortgehen sah. Nach ihm besteht die „gute“ Kultur in dem Verlangsamten — damit die unwillkürliche Entfaltung der Kräfte die Hauptsache werden könne.

Durch den Nachweis, wie leicht die Kulturentwicklung Geteiltheit, Disharmonie und Abhängigkeit mit sich führt, hat Rousseau, der als Kulturfeind zu beginnen schien, in Wahrheit einen Massstab zum Unterscheiden zwischen wahrer und falscher Kultur gegeben und dadurch der Kultur den grössten Dienst erwiesen, der ihr je zu teil werden konnte.

Aber Rousseau zeigt noch eine andere Lösung des Streites zwischen der absoluten Existenzform und dem Leben in den Relationen an. Nicht nur durch successive Entwicklung, sondern durch direkten Kampf gegen Verhältnisse, Schranken und Hindernisse kann nach ihm das Selbst behauptet werden. Es giebt eine höhere Form ethischen Charakters, welcher nur dadurch entsteht, dass wir uns selbst gegen das, was uns nach aussen und herab ziehen will, erhalten. Wenn Rousseau die unmittelbare Selbstbehauptung und Selbstentfaltung (*amour de soi*) gut nannte, geschah es doch nicht in dem Sinne, als ob sich in ihnen der höchste persönliche Wert realisierte. Er unterscheidet zwischen *bonté*, jener unwillkürlichen Selbstentfaltung, und *vertu*, der Selbstbehauptung durch Kampf. Die Tugend, heisst es in *La Nouvelle Héloïse* (VI, 13), ist ein Kriegszustand; wer sie besitzen will, muss unablässig mit sich selbst kämpfen. Und im *Emile* (IV) wird gesagt: „Es giebt kein Glück ohne Mut, keine Tugend ohne Kampf. Das Wort Tugend bedeutet Kraft. Tugend kann sich in einem Wesen finden, welches durch seine Natur schwach, durch seinen Willen aber stark ist.“ In einem etwas späteren Briefe (an ***, 15. Januar 1769) heisst es: „Das Gute zu thun, ist für den Menschen, der eine

gute Natur hat, die liebste That. Seine Rechtschaffenheit und seine Wohlthätigkeit sind nicht das Werk seiner Principien, sondern seiner guten Natur. Indem er Gerechtigkeit übt, folgt er seinen Neigungen ebenso, wie der schlechte Mensch den seinigen folgt, wenn er Ungerechtigkeit übt. Seine Lust, gut zu handeln, zu befriedigen ist Güte, — aber es ist noch nicht Tugend. Das Wort Tugend bedeutet Kraft. Es giebt keine Tugend ohne Kraft; es giebt keine Tugend ohne Sieg. Die Tugend besteht nicht nur darin, gerecht zu sein, sondern darin, gerecht zu sein dadurch, dass man seine Leidenschaften besiegt, dadurch dass man über sein eigenes Herz herrscht.“ In den *Lettres sur la vertu et le bonheur* (Streckeisen-Moultou p. 135 ff.) wird gezeigt, dass die Kultur- und Gesellschaftsverhältnisse bewirken, dass die natürliche Güte (*bonté absolue*) unzulänglich wird; dadurch dass sie unsere Einsamkeit aufheben, uns in eine Reihe äusserer Verhältnisse und Schranken hineinführen, und uns zu Teilen eines grossen Ganzen machen, stellen sie Forderungen, welche der „Naturzustand“ nicht kannte. Unsere Abhängigkeit von der Gesellschaft giebt uns ihr gegenüber Pflichten; Pflicht und Tugend werden also nach Rousseau soziale Begriffe. Hiermit stimmt es, wenn er in dem Artikel *Economie politique* entwickelt, dass die Tugend in der Uebereinstimmung zwischen dem Willen des Einzelnen und dem allgemeinen, nach der Erhaltung und Förderung des Ganzen und jedes einzelnen Teiles strebenden Willen bestehe. Der Mensch soll sich also auf einen höheren, mehr universellen Standpunkt als seinen eigenen privaten stellen, er soll seine Individualität in einen grösseren Zusammenhang einordnen, — und dies kann ohne Kampf nicht geschehen. Die verderbliche Arbeitsteilung zwischen dem Oeffentlichen und dem Privaten kann nicht ohne energisches Streben

und ohne Selbstüberwindung des Einzelnen aufgehoben werden.*)

Nicht nur eine neue kulturhistorische Auffassung, sondern auch eine neue Ethik geht also aus der Behandlung des grossen Problems, welches Rousseau durch seine Hauptbegriffe aufgestellt hat, hervor.

*) Diese Auffassung der vertu (im Gegensatz zur bonté naturelle) teils als Kampf und Selbstüberwindung, teils als Uebereinstimmung zwischen dem individuellen und dem universellen Willen hat unzweifelhaft grossen Einfluss gehabt auf die Entwicklung der Ethik Kant's zu derjenigen Form, die sie in seinen Hauptwerken erhielt. Hier ist ein Moment, welches supplierend zu der Erklärung der Genesis der Kant'schen Ethik, die ich in meiner Abhandlung „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kant's“ (dänisch in den Schriften der Kgl. dän. Gesellsch. d. Wiss. 1893, deutsch im Archiv für Gesch. d. Phil. 1894) und im zweiten Bande meiner Geschichte der neueren Philosophie gegeben habe, hinzugefügt werden muss. — In seiner Schrift „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft“ (Berlin 1894) hat Dr. Fr. W. Förster, noch ehe meine Untersuchung in deutscher Sprache vorlag, die Entwicklung der Ethik Kant's in ähnlicher Weise wie ich geschildert, aber mit Benutzung ungedruckter Fragmente, welche mir nicht zu Gebote standen. Dr. Förster endet seine Untersuchung bei der Kritik der reinen Vernunft. Zum vollen Verständnis der definitiven Ethik Kant's, welche erst in einer vier Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft erschienenen Schrift dargestellt wurde, muss man auf den Einfluss eingehen, den Kant's historische Auffassung, die er eben in jenem Zwischenraume entwickelte, auf seine ethischen Ideen gehabt hat. Und an dieser Stelle haben — davon hat mich die erneuerte Untersuchung der Philosophie Rousseau's überzeugt — die Ideen Rousseau's ganz besonders auf Kant gewirkt. Es müssen zwei Zeitpunkte statuiert werden, in denen Kant von Rousseau beeinflusst worden ist, der erste um 1762, als der *Émile* erschien, der zweite um 1783; und dieses zweite Mal sind es besonders der *Contrat social* und die socialen Ideen Rousseau's (in erster Linie die Idee der *volonté générale* und die Idee der Tugend als Uebereinstimmung mit ihr), welche Eindruck auf ihn gemacht haben.

2. Das religiöse Problem.

Es ist schon früher nachgewiesen worden, wie Rousseau den Schwerpunkt des religiösen Problems aus dem Objektiven ins Subjektive, aus der Weltbetrachtung in den Drang des persönlichen Lebens verlegte. Dadurch hat er einer freieren, unbefangeneren Forschung über die wirkliche Bedeutung der Religion, als früher möglich war, den Weg gebahnt. Ferner haben wir schon gesehen, wie sich das religiöse Gefühl nach Rousseau aus dem Drange, sein Wesen zu behaupten und zu entfalten (*amour de soi*), entwickelte. Auf seinem Höhepunkte hat dieser Drang eine überströmende Fülle, die über die Grenzen der endlichen Welt hinüberflutet. Ein unendliches Sehnen regt sich; es ist, als sollte man in der Welt ersticken: *J'étouffe dans l'univers!* (*Lettres à Malesherbes*. III). Alle Unterschiede und alle Schranken fallen hinweg. Man fühlt sich mit der ganzen Natur, mit allem Lebenden eins (*Rêverie* VII). Nur in der freien Natur konnte sich dieses Gefühl Rousseau's so recht bemächtigen. In überschwänglicher Freude und Bewunderung wanderte sein Gedanke dann von Gegenstand zu Gegenstand, bis er sich zuletzt im grossen Ganzen, im Unendlichen, wovon er sich von allen Seiten umfasst fühlte, verlor. Jeder Begriff und jede Vorstellung erwies sich dann als unzulänglich, und nur Gefühlsausbrüche konnten der starken Stimmung Luft schaffen. In seiner Kulmination war das religiöse Gefühl Rousseau's stumme Bewunderung. Er erwähnt (in den *Conf.* XII) eine alte Frau, die ein Bischof auf einer Visitationsreise traf, und deren ganzes Gebet in einem O! bestand: „Gute Mutter“, sagte der Bischof, „bete immer so; dein Gebet ist besser als das unsrige“. So, fügt Rousseau hinzu, ist meine Art zu beten. „Ich verstehe“, sagt er ferner, „dass die Stadtbewohner, die nur Mauern, Strassen und Verbrechen sehen, nur wenig

Glauben haben; ich kann aber nicht verstehen, wie Landbewohner, und besonders die einsam wohnenden, nicht gläubig sein können. Muss ihre Seele sich nicht hundert mal des Tages in Ekstase zum Urheber aller der Wunder, von denen sie umgeben sind, aufschwingen?“ — So hängt Rousseau's Religiosität mit seinem Naturgefühl zusammen, und sein Kampf für die Religion ist ein Teil seines Kampfes für das Landleben gegen das Stadtleben. In einem Fragmente sagt er, dass der Gedanke von Gott „dem ersten Menschen“ an einem schönen Sommerabend nach dem Untergange der Sonne aufgegangen sein muss.

Die Religiosität Juliens in La Nouvelle Héloïse hat einen inbrünstigeren und mehr mystischen Charakter als das Gefühl, welches Rousseau beschreibt, wenn er in seinem eigenen Namen redet. Sie entspringt aus einem Liebesdrange, den Irdisches und Begrenztcs nicht zu befriedigen vermag. Besonders in dem Briefe, den Rousseau selbst Juliens Schwanengesang nennt, tritt dieser Zug hervor. „Die Hingebung an alles das, was mir lieb ist, vermochte“, sagt Julie, „nicht mein ganzes Herz in Anspruch zu nehmen. Mein Herz hat Kraft übrig, die nicht gebraucht wird, und die es nicht zu verwenden vermag . . . Weil meine sehnde Seele in dieser Welt nichts findet, was sie erfüllen kann, erhebt sie sich zu der Quelle alles Gefühls und aller Existenz. Da wird sie von aller ihrer Dürre und Schlawheit befreit; sie wird wiedergeboren, bekommt neue Spannkraft und wird eines neuen Lebens teilhaft.“ (VI, 14). Es ist ihr *coeur intarisable*, welches sie zu der religiösen Begeisterung führt, in der sie erfährt, dass nur ein unendlicher Gegenstand das menschliche Herz erfüllen kann (V, 12).

Nach Rousseau ist Religion ein Ausdruck der inneren Gefühle und der inneren Kraft, ein Ausdruck dankbarer Freude über das Leben und die Natur; — der religiöse Drang geht darauf aus, einmal ganz und gar frei auf-

zuatmen, was man nicht thun kann, wenn man sich von endlichen Gegenständen umgeben fühlt. Im religiösen Zustande fallen die Relationen hinweg. —

Rousseau's Schilderung der Religiosität als der höchsten Entfaltung des innigen und starken Lebens- und Hingebungsdranges*) hat in der Religiosität aller Zeiten Anknüpfungspunkte. Am meisten ist er wahrscheinlich von den kartesianischen Mystikern beeinflusst; er sagt auch, er sei in seiner Jugend eine Zeit lang „fromm, beinahe in der Weise Fénelon's“, gewesen. Seine Schilderung erinnert an Ideen Campanella's, Spinoza's und Joseph Butler's, ohne dass ihn doch diese Philosophen beeinflusst haben. Es ist ein Typus des Geisteslebens, der bei Naturen, welche trotz aller grossen Unterschiede etwas Gemeinsames haben, wiederkehren kann. Verwandte Ideen finden sich später in dem Glaubensbekenntnis des Goethischen Faust. Am Schlusse seines Lebens hat Goethe (in der Marienbader Elegie) einer ähnlichen Stimmung wie die, welche für Rousseau die höchste Religion war, Ausdruck gegeben:

In unsers Busens Raine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinen, Unbekannten.
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heissen's: fromm sein! —

*) Ausser diesem eigentlich religiösen Gefühl findet sich jedoch bei Rousseau auch eine mehr äusserliche Form der Religiosität, besonders wo er von dem Unsterblichkeitsglauben redet. Da ist ihm das Wesentliche nicht, dass Gott ist, und das innerliche Einheitsgefühl mit dem Unendlichen tritt da zurück. Er wünscht eine Garantie für das Leben nach dem Tode mit Lohn und Strafe (doch nicht ewige Strafe). Diese Seite der Religion Rousseau's tritt am meisten in seinen Briefen hervor. Sie macht, dass er sich keine Moral ohne Religion denken kann. (Brief an Kerner 18. Februar 1758, an Offreville 4. Oktober 1761, Rousseau juge de Jean Jacques III). Die Bedeutung einer äusseren Garantie, welche die Religion hier bekommt, stimmt nicht recht mit dem Einheitsgefühl, das Rousseau

Auf seinem Höhepunkte steht das religiöse Gefühl im Gegensatz zur Erkenntnis, sofern keine Vorstellung und kein Begriff seinen Gegenstand ausdrücken kann. „Wie“, fragt Julie, „sollte man das grosse, unendliche Wesen sehen oder vorstellen können? Wenn ich mich zu ihm erheben will, weiss ich nicht, wo ich bin; ich kann kein Verhältnis zwischen ihm und mir finden, und ich weiss nicht, womit ich es ergreifen soll; ich sehe weder noch höre ich mehr, sondern befinde mich in einem gewissen Vernichtungszustande.“ „Könnte ich aber auch das Bedürfnis zu deuten und vorzustellen haben in einem Augenblicke, in welchem alle meine Vermögen aufgehoben sind!“ Und der savoyische Vikar spricht sich in ähnlicher Weise aus: „Ich entdecke Gott überall in seinen Werken, ich fühle ihn in mir ich sehe ihn um mich her; aber sobald ich ihn an sich selbst betrachten will, — sobald ich frage, wo er sei, was er sei, welches sein Wesen sei, dann schlägt es mir fehl; mein Geist verwirrt sich und ist sich Nichts mehr bewusst.“ „Der würdigste Gebrauch der Vernunft ist, sich selbst Gott gegenüber zu Nichts zu machen, und mein Geist wird entzückt, meine Schwäche bezaubert mich, wenn ich mich von seiner Grösse überwältigt fühle.“

Rousseau gelangt also zu seiner Religion auf dem Wege der Gefühle, nicht auf dem Wege der Vernunft „Ich habe“, schreibt er in einem Briefe (an Vernes 18. Februar 1758), „unter Ungläubigen gelebt, ohne mich von ihnen wankend machen zu lassen. Ich liebte sie, ich achtete sie hoch, aber ich konnte mich in ihre Lehre nicht schicken. Ich sagte ihnen stets, dass ich es nicht verstände, sie zu bekämpfen, dass ich ihnen aber nicht glauben wollte; weil die Philosophie in be-

beschreibt, wo er in Begeisterung redet. Es sind eigentlich zwei verschiedene religiöse Standpunkte, die hier bei ihm neben einander stehen.

treff dieser Dinge ohne Ruder und Kompass ist, und es ihr an Grundbegriffen und Elementen fehlt, ist sie nur ein Meer von Ungewissheit und Zweifel, aus welchem die Metaphysiker sich nicht herausretten können. Ich liess dann die Vernunft liegen und holte mir Rath bei der Natur, das heisst, bei dem inneren Gefühle, welches unabhängig von der Vernunft meinen Glauben leitet. Auf der andern Seite aber streitet Rousseau's Religion nicht gegen seine Vernunft: im Gegenteil, er meint, dass der rechte Gebrauch der Vernunft bei der Betrachtung der Welt dazu führen wird, die Wahrheiten der natürlichen Religion anzuerkennen.

Der Materialismus ist in seinen Augen eine Absurdität, indem Materie in sich selbst ruhend, zerstreut und bewusstlos ist. Woher — fragt er — kommen dann die Bewegung, der Zusammenhang, das Seelenleben? Diese Frage können wir nur dadurch beantworten, dass wir uns an die (in Rousseau's Augen) unmittelbare Erfahrung halten, dass unser Wille unseren Körper bewegt. Hier haben wir den Schlüssel zum Verständnis der Welt! Nur ein Wille kann Ursache sein. Kein Wirken ohne Wollen! — Rousseau denkt sich also die Ursache der Bewegung, des Zusammenhanges und des Seelenlebens in Analogie mit menschlicher Persönlichkeit. Seine Naturphilosophie ist ein durchgeführter Animismus oder Personalismus. Er beachtet nicht den naturwissenschaftlichen Grundsatz, dass jede Naturerscheinung in unserer Erfahrung durch eine andere Naturerscheinung, deren Fortsetzung und Äquivalent sie ist, erklärt werden muss. In seinem eigenen Willen hat er einen Schlüssel gefunden, der überall aufschliesst. Jede zusammenhängende Naturauffassung wird dadurch unmöglich; aber um eine solche war es ihm auch gar nicht zu thun. Und man muss gestehen, dass er seinen Gedankengang von den aufgestellten Voraussetzungen aus mit Konsequenz fortsetzt. Zwei

Arten von Substanzen giebt es nach ihm, — materielle und geistige. Die Notwendigkeit für die Annahme der Seele als eines vom Körper verschiedenen Wesens findet er in dem Vermögen des Vergleichens und des Urtheilens begründet. Die Empfindung ist ein rein passiver Prozess, der durch den Einfluss des Körpers bewirkt wird, aber das Vergleichen und Urtheilen ist ein ganz immaterieller Prozess, der ein aktives Prinzip im Menschen bekundet. Von den zwei Substanzen ist also die eine passiv, die andere aktiv. — Auch an den anderen Seiten des Bewusstseinlebens zeigt sich dieser Gegensatz: wie die Empfindung vom Körper stammt, das Denken aber von der Seele, so stammen die Leidenschaften vom Körper, das Gewissen aber und der Wille von der Seele. — Rousseau erneuert hier den platonischen und kartesianischen Spiritualismus. Seine Psychologie bestätigt seine Naturphilosophie. Und er vergisst nicht — wie viele andere Spiritualisten — was beide ihn gelehrt haben, wenn er zur Theologie hinübergeht. Weil die Materie weder sich selbst in Bewegung setzen, noch sich selbst ordnen oder beseelen kann, ist es nach ihm unmöglich, alles in der Welt auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. Es muss ein ursprüngliches passives und ein ursprüngliches aktives Prinzip geben; denn das aktive Prinzip kann das, worauf es wirken soll, nicht selbst hervorbringen. Das geistige Prinzip kann ebenso wenig das materielle Prinzip hervorbringen, als dieses jenes. Die Konsequenz ist also eine ewige Koexistenz von zwei Prinzipien: Gott und Materie. — Man kann — wie schon früher erwähnt — an diesem Punkte eine steigende Sicherheit in Rousseau's Ueberzeugung erweisen. In dem Briefe an Voltaire (1756) wird diese Ueberzeugung angedeutet. Im *Émile* (IV) wird etwas länger bei ihr verweilt, aber die Frage wird offen gehalten. Als der Erzbischof von Paris trotzdem die Konsequenz aus seiner Lehre zieht,

dass er zwei Götter annehme, spricht er sich in der *Lettre à Beaumont* ausführlich darüber aus und macht geltend, dass zwei Prinzipien nicht zwei Götter seien, wenn man nicht — wie die Manichäer — zwei aktive Prinzipien annehme; im Glaubensbekenntnis des Vikars sei aber ausdrücklich von einem passiven und einem aktiven Prinzip die Rede. „Angenommen“, sagte er, „dass es ein einziges, ewiges Prinzip für Alles gäbe, dann könnte dieses Prinzip, welches in seinem Wesen einfach ist, nicht aus Materie und Geist zusammengesetzt sein, sondern würde entweder Geist oder Materie allein sein. Aus den vom Vikar angeführten Gründen könnte dieses Prinzip nicht Materie sein, und wäre es Geist, dann könnte die Materie nicht aus ihm ihr Dasein haben; denn das würde eine Schöpfung sein, und der Begriff der Schöpfung, welcher besagt, dass Etwas aus Nichts durch einen einfachen Willensakt entstehe, ist — unter allen Begriffen, welche nicht widersprechend sind — das Unfassbarste für den menschlichen Geist.“ Er wiederholt, dass es für das religiöse Gefühl nicht notwendig sei, den Ursprung der Dinge zu erklären. Endlich behauptet er, dass das Wort „schaffen“ im ersten Verse des ersten Buches Mose eine irreleitende Uebersetzung des betreffenden hebräischen Wortes sei, welches gar nicht „aus Nichts hervorbringen“ bedeute. In einem späteren Briefe (an *** 1769) spricht er sich mit voller Bestimmtheit aus; und aus diesem Briefe (wie übrigens schon aus *La Nouvelle Héloïse* und *Émile*) sieht man klar, dass das Problem des Bösen und des Uebels für ihn hier das eigentlich Entscheidende ist. Es ist ihm unmöglich, die Welt, wie sie ist, mit den moralischen und physischen Uebeln, die sie enthält, aus einem allmächtigen und allgütigen Wesen zu erklären, und — wie er schon in dem Briefe an Voltaire andeutete — er will lieber die Macht als die Güte opfern. Das physische und moralische Uebel

ist dann aus dem Widerstande zu erklären, den die Materie der Bewegung, der Ordnung und der Beseelung entgegenstellt, also aus der Weise, in der sie die volle Entwicklung der geistigen Aktivität hindert.

In der Bedeutung, welche das Problem des Bösen und des Uebels für Rousseau hat, und in der Lösung, die er von diesem Probleme giebt, merkt man den Einfluss eines eifrigen Studiums von Bayle*). Sein Standpunkt erinnert, wie er auch selbst bemerkt, an Platon (besonders an den Dialog Timaios). Voltaire und in unseren Tagen Stuart Mill sind diesem alten Problem gegenüber zu einem ähnlichen Resultate gekommen.***) Die Auffassung des Lebens als eines Kampfes, als einer Entwicklung, wo es immer gilt, Widerstand zu überwinden, aber wo man auch immer die Hoffnung des Fortschreitens haben kann, findet eine natürliche Begründung durch diese Lehre, obgleich auch sie ihre theoretischen Schwierigkeiten hat, die jedoch hier nicht erörtert werden können.

Obgleich nun Rousseau erwiesen zu haben meint, dass der rechte Gebrauch der Vernunft dazu führt, die Postulate des religiösen Gefühls zu stützen, zeigt sich doch bei näherer Untersuchung ein wichtiger Unterschied zwischen den Resultaten seines religiösen Gefühls und den Resultaten seiner Vernunft. Das Gefühl macht auf seinem Höhepunkte seinen Gegenstand zum Einen und Allen, zum Unendlichen, welches alle Schranken aufhebt, — die Vernunft aber führt uns zu einem Dualismus von Gott und Materie, denn wie kann Gott das unendliche Wesen sein, wenn er die Materie ausser sich hat? — Ausserdem führt der Gefühlsdrang dazu, alle Vorstellungen und Begriffe für unzulänglich

*) Vergl. über Bayle meine Geschichte der neueren Philosophie. I. p. 281 f.

**) Vergl. meine Geschichte d. n. Phil. I. p. 518 f. II, p. 482 f.

zu erklären, wenn es gilt das Wesen der Gottheit auszudrücken. In seiner Naturphilosophie findet er ja die Erklärung des Einzelnen und des Ganzen in einem persönlichen Willen; hier hat er also einen Begriff des Wesens der Gottheit. Schon der Erzbischof von Paris (oder der Theologe, der den Hirtenbrief für ihn schrieb) fand hier eine Inkonsequenz. Rousseau kann ihr nur entgehen, wenn er lehrt, dass die Vorstellungen vom göttlichen Wesen nur auf dem Wege der Analogie gebildet werden können. Die Frage ist aber, ob die Analogie nicht so blass wird, dass eigentlich nur das Wort als das Gemeinsame zurück bleibt. Der savoyische Vikar sagt: „Gott und meine Seele haben nicht gleiche Natur Die göttlichen Eigenschaften nehme ich an, ohne sie begreifen zu können, und dies heisst im Grunde Nichts annehmen“. Und Julie fühlt es als eine grosse Erniedrigung, als einen Uebergang zu einem „plumpen Kultus“, wenn sie von ihren ekstatischen Augenblicken zur gewöhnlichen dualistischen Auffassung, welche „sinnliche Gegenstände zwischen Gott und den Menschen stellt“, übergeht.

Diese Inkonsequenz Rousseau's beleuchtet seinen religiösen Standpunkt. Obgleich er die Religion wesentlich als Sache des Gefühls auffasst, hat er doch die alte Annahme, dass die Religion nicht nur unsre praktische Wertschätzung des Daseins ausdrücke, sondern auch eine theoretische Erklärung der Dinge gebe, nicht aufgegeben. Sobald aber die Religion als Versuch der Welterklärung auftritt, stösst sie notwendiger Weise mit der Wissenschaft zusammen; und es ist dabei ganz begreiflich, dass Rousseau, um einem solchen Zusammenstosse auszuweichen, zum Animismus, der Philosophie des primitiven Menschen, zurückkehrt. — Doch tritt in jener Inkonsequenz auch Etwas hervor, was mehr oder minder für alle Religion charakteristisch ist, und was den eigentlichen Stachel des religiösen Problems ent-

hält. Der religiöse Drang bewegt sich in doppelter Richtung. Theils geht er darauf aus, sich einem idealen und unendlichen Gegenstande hinzugeben und Ruhe in ihm zu finden, — mit dem, was Alles in Allem ist, sich Eins zu fühlen. Theils aber geht er darauf aus, ein Vorbild und einen Mitkämpfer im Kampfe des Lebens zu haben, — ein Vorbild und einen Mitkämpfer, welcher selbst im Streit geprüft ist und Widerstände überwunden hat. Nach der ersten Tendenz macht die Religion ihren Gegenstand unendlich, nach der zweiten Tendenz macht sie ihn endlich. In jeder religiösen Auffassung, vielleicht sogar in jeder Lebensanschauung wird hier ein Widerspruch, ein Paradoxon hervortreten. —

Wenn Rousseau die „natürliche Religion“, die Annahme eines persönlichen Gottes und einer persönlichen Unsterblichkeit, als den unmittelbaren Ausdruck eines Gefühlsdranges auffasst, übersieht er, dass auch diese Religion ihre Geschichte und ihre Tradition hat, welche sich von den griechischen Philosophen durch die Renaissance bis zum englischen Deismus erstreckt. Dass Rousseau es so leicht fand, eben jene Vorstellungen mit seinem religiösen Gefühl zu verbinden, hat offenbar seinen Grund darin, dass sie in der Luft lagen. Daher ist er auch geneigt, sie zu dogmatisch zu nehmen. Er war der Meinung, sie drückten das Wesentliche aller höheren Religionen aus; und in dem Briefe an den Erzbischof von Paris erklärt er, dass man in einer Versammlung von Christen, Juden und Muhammedanern über die Wahrheiten der natürlichen Religion einig werden könnte — wenn man nur vorher die Theologen aller Parteien von der Versammlung ausgeschlossen hätte!

Mit seiner Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarer Religion stellt sich Rousseau — wie Voltaire — in Gegensatz zu Diderot und Holbach, welche beide gleich widersinnig und gefährlich fanden. Für

Rousseau war die natürliche Religion der unmittelbare Ausdruck des Gefühls, besonders des Bedürfnisses der Expansion und der Hingebung. Die positive Religion stellt dagegen Autoritäten und Bücher zwischen Gott und den Menschen. Alle positive Religion gründet sich ja auf Offenbarung, welche dem Einzelnen durch Unterricht, besonders durch Bücher zu teil wird. *Toujours des livres!* ruft der Vikar aus. Verlangt Gott wirklich, dass wir so gelehrt sein sollen? Klappe die Bücher zu und gehe in die freie Natur hinaus! Das Evangelium ist grösser als alle Bücher, aber es ist doch nur ein Buch. — Ausserdem entwürdigt die positive Religion durch ihren „plumpen Kultus“ das erhabene Gottesverhältnis, in welches der Mensch vermittelt des „Kultus des Herzens“ gebracht wird. Und durch ihre dogmatischen Lehren macht sie die Menschen dünkelfhaft und streitbar. Wenn sie endlich fordert, man solle die Vernunft gefangen nehmen, dann ist dies so viel, wie Gott verhöhnen, der uns die Vernunft gegeben hat; und es ist zugleich ein Widerspruch: die Offenbarung sollte ja die Dunkelheiten der natürlichen Religion erhellen, statt dessen führt sie uns in noch schrecklichere Mysterien hinein! Was soll man von einer Arznei halten, die keine Heilung bringt?

Doch will Rousseau sich nicht in praktischen Gegensatz gegen die positiven Religionen stellen. Er meint, dass der Kultus des Herzens innerhalb der höheren Volksreligionen möglich sei. Besonders liebte er das Evangelium, das nach ihm einzig dasteht. Nur forderte er vollständige Auslegungsfreiheit; und er meinte, dass der Protestantismus seinem Prinzip gemäss eine solche Freiheit notwendig einräumen müsste. Worauf wird der Protestantismus eine Autorität gründen können, nachdem er selbst mit der Tradition gebrochen hat? Die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums kann nur auf seine Heiligkeit, Tiefe, Schönheit und

Nützlichkeit gebaut werden. Besonders in den *Lettres de la Montagne* entwickelt Rousseau diese Seite der Frage. Hier kritisiert er ausserdem den Mirakelglauben stärker und ausführlicher als im Glaubensbekenntnis des Vikars. Nur auf Autorität können Wundererzählungen geglaubt werden; dies streitet aber gegen das Prinzip des Protestantismus. Es ist ferner widersprechend, zuerst das Dasein Gottes aus der Gesetzmässigkeit der Natur zu beweisen, und dann wieder thatsächliche Unterbrechungen dieser Gesetzmässigkeit anzunehmen. Und um sich im einzelnen Falle überzeugen zu können, dass eine Unterbrechung wirklich stattgefunden habe, müsste man ja alle Naturgesetze kennen und erweisen können, dass die Begebenheit aus ihnen nicht erklärbar sei.

Rousseau glaubt an das Christentum trotz der Wunder, welche er als unerklärlich auf sich beruhen lässt. Um sein Bedürfnis eines Kultus des Herzens in Gemeinschaft mit Anderen zu befriedigen, ging er in Neuchâtel zum heiligen Abendmahl; und in Uebereinstimmung hiermit lässt er seinen Vikar, trotz aller seiner heimlichen Ketzereien, mit inniger Andacht die Messe lesen. Er meinte, es wäre die Sache des Staats, den äusseren Kultus, der auf seinem Gebiete geübt werden sollte, festzustellen. Doch wollte er (wie man aus seinem Briefe an Voltaire und aus dem *Contrat social* ersieht) am liebsten die Sache so geordnet wissen, dass die Dogmen der natürlichen Religion den Glauben aller Bürger ausmachen sollten, — ein höchst unglücklicher Versuch, eine bürgerliche Religion zu begründen. Im *Contrat social* und in dem Briefwechsel mit Usteri spricht er sich dagegen sehr stark gegen das Christentum aus, wenn man dieses als eine Religion des Jenseits auffasse, die das Heil der Seele in einem andern Leben als die einzige Aufgabe des Menschen setzt; denn dann führt sie dazu, alles Familienleben und alle nationalen Bande zu sprengen und die Energie, welche das Staatsleben

von dem Einzelnen verlangt, zu lähmen. In dieser Weise aufgefasst ist das Christentum eine staatsfeindliche Religion. Es sind die humanen Elemente des Christentums und die ideale Höhe der Christusgestalt, welche Rousseau als das Bleibende ansieht.

3. Das politisch-soziale Problem.

Politische Unfreiheit und sociales Unglück als notwendige Folgen des Aufgebens des Naturzustandes charakterisierten nach dem Discours sur l'inégalité die vorliegende Situation. Rousseau hatte hier den Höhepunkt seines Pessimismus erreicht. In den spätern Schriften nimmt er das Problem in mehr positiver Weise auf. Wie wir gesehen haben, geht er den Weg der Abstraktion, aber mit grosser Behutsamkeit den gegebenen historischen Verhältnissen gegenüber. Er nähert sich jedenfalls der Auffassung, welche die Idee des Naturzustandes und des ursprünglichen Kontraktes als Massstab der Gesundheit der Entwicklung, nicht als historischen Thatsache betrachtet; doch versperrte er sich durch den Gebrauch dieser Ideen an mehreren Punkten die Möglichkeit einer gesunden Betrachtung. Dass er diese Ideen anwandte, hatte seinen Grund teils darin, dass sie seit dem Mittelalter in dem sogenannten Naturrechte gebraucht wurden, teils endlich darin, dass die Abstraktion eine Idealität mit sich führte, welche die Mängel des vorliegenden politischen und sozialen Zustandes in das stärkste Licht rückte. Besonders benutzte er sie dazu, den Gegensatz zwischen „Natur“ und Gesellschaft so deutlich wie möglich zu machen. Von dieser Seite gesehen ist der Contrat social eine revolutionäre Schrift. Aber so revolutionär Rousseau in seinen Prinzipien und Idealen ist, so vorsichtig ist er bei der Anwendung auf das Einzelne — vermitteltst

des Grundsatzes, dass Gesellschaftsverfassung und Kultur immer den wirklich gegebenen Bedingungen entsprechen müssen. Turgot, der einzige französische Staatsmann vor der Revolution, der die neuen Ideen ernstlich anzuwenden gesonnen war, war ein grosser Bewunderer des *Contrat social*, besonders wegen der Lehre von der unveräusserlichen Souveränität des Volkes. Aber er meinte, Rousseau sei nicht weit genug gegangen, obgleich er den einzigen Weg, der die Menschen zu grösserer Gleichheit und Gerechtigkeit und zu grösserem Glück führen könnte, eingeschlagen habe.

Der Gesellschaftskontrakt wird nach Rousseau nicht notwendig mit vollem Bewusstsein eingegangen, wenigstens nicht von denen, die nach der ersten Grundlegung Bürger werden. Wer sich auf dem Gebiete des Staates niederlässt, geht stillschweigend darauf ein, den Gesetzen zu gehorchen: *le consentement est dans la résidence*. Und ebenso kann die Regierung, wenn das Volk gegen einen Plan keine Einwendung macht, das allgemeine Schweigen als Einwilligung betrachten, (*Contr. soc. II, 1; IV, 2*). Aber die Idee einer Uebereinkunft zwischen den im Naturzustande isolierten Individuen ist doch ein zu mechanischer Gesichtspunkt. Und zwar um so mehr, als Rousseau auf die Einheit des allgemeinen Volkswillens grosses Gewicht legt. Die Willen der Einzelnen sollen zu einem allgemeinen Willen (*volonté générale*, von *volonté de tous* zu unterscheiden) verschmelzen. Wie entsteht aber dieser Gesamtwille? Die schwierige Frage wird durch die Idee des Kontraktes nicht beantwortet. Es ist im Ganzen eine gewisse Mystik in diesem Gesamtwillen, der das innerste Streben des ganzen Volkes ausdrücken soll, das auf die gemeinsamen Interessen, auf das, was die Wohlfahrt des Volkes im Ganzen und im Einzelnen während der wechselnden Generationen sichern und fördern kann, gerichtet ist. Er entspricht

dem amour de soi im Einzelnen. Er ist der Souverän. Die Abhängigkeit von ihm ist für den Einzelnen keine Unfreiheit, weil dessen eigener Wille und eigenes Interesse in ihm enthalten ist. Durch seine Teilnahme an ihm ist jeder Einzelne membre du souverain, während er in seinem Gehorsam gegen die an ihn gestellten Forderungen als Unterthan dasteht. Trotz aller Mystik ist es doch das grosse Verdienst Rousseau's, auf die ewige Quelle des Volkslebens, auf den eigenen gemeinsamen Selbsterhaltungstrieb des Volkes in einer Zeit hingewiesen zu haben, in welcher das politische Leben in äusseren, veralteten Formen erstarrt war. Er legte damit seiner Zeit ans Herz, dass man sich, so grosse Auflösung man durch starrsinnigen Konservatismus oder durch skeptische Kritik auch bewirken möge, an dem innersten Leben des Volkes nicht vergreifen dürfe noch könne.

Wie frühere Naturrechtslehrer (besonders Bodin und Althusius) unterschied er zwischen Staatsform und Regierungsform. Die Staatsform ist nur eine, sofern die Souveränität immer beim Volke sein muss, welches niemals stirbt, während die Regierungsformen wechseln. Es beruht auf dem Charakter, der Entwicklungsstufe und den äusseren Verhältnissen des Volkes, wer zu jeder Zeit die Macht ausüben soll. Die grossen Gesetzgeber, wie Lykurg und Muhammed, sind Männer, die mit der Voraussicht des Genies erkannt haben, welche Institutionen das Leben des Volkes am besten erhalten und entwickeln können. Sie sind die Organe des Volkswillens. Man könnte meinen, dass Rousseau in der Demokratie die beste Regierungsform sehen müsste. Er betrachtet sie jedoch als eine Unmöglichkeit, weil sich das ganze Volk nicht unablässig versammeln könne. Eine Aristokratie ist nach seiner Meinung die beste Regierungsform, während er natürlich die Aristokratie verwirft, wenn sie bedeuten soll, dass die Souveränität

bei den Wenigen sei. Die ausübende Macht soll sich durch Veranstaltung von Volksversammlungen, in welchen alle Bürger sitzen, von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesamtwillen, dessen Organ sie sein soll, überzeugen. Nur durch die Abstimmungen in der Volksversammlung kann man erfahren, in welcher Richtung sich der Volkswille bewegt. Hier giebt das Volk als Souverän sich selbst in der Eigenschaft als Unterthanen Gesetze. Die Volksversammlung darf sich aber nicht die ausübende Macht anmassen, welche immer in den Händen Weniger sein muss.

Der Staat darf nicht zu gross sein, wenn kein Missverständnis zwischen dem Souverän und der ausübenden Macht entstehen soll. Dies ist einer der charakteristischsten Züge der Staatslehre Rousseau's, und er kommt immer wieder darauf zurück. Es findet nach ihm ein umgekehrtes Verhältnis zwischen der in einem Lande herrschenden Freiheit und der Grösse desselben statt. Je grösser das Land ist, desto stärker muss nämlich die Regierungsmacht sein, um das Ganze zusammenhalten zu können, und desto mehr Versuchungen werden entstehen, die Macht zu missbrauchen. In einem kleinen Lande wird das Ganze durch den unwillkürlichen Einfluss der Sitten und Gebräuche zusammengehalten; und hier ist daher kein so grosses Bedürfnis nach einer Centralmacht und nach zwingenden Gesetzen wie in grossen Ländern (Vergl. besonders *Contr. soc.* III, 1). Aber nicht nur die Freiheit ist in kleinen Ländern die grösste, auch das Nationalitätsgefühl wird dort am stärksten hervortreten, und dieses ist wieder die Quelle der grössten Tugenden. Im Nationalitätsgefühl regt sich jener Gesamtwille (*volonté générale*), der das Leben des Volkes durch die Zeiten hindurch trägt (*Écon. polit.*). Ueberhaupt gedeihen Mitgefühl und Menschenliebe am besten in begrenzten Gesellschaften. Die Familie ist wie ein kleines Vaterland,

die einzige natürliche Gesellschaft und die älteste Gesellschaft (Contr. soc. I, 2. — Émile V) Durch lebhaftes Gemeingefühl wird eine Gesellschaft stark; daher werden kleine Staaten verhältnismässig stärker sein, als grosse. In der Abhandlung über die Verfassung Polens sagt daher Rousseau: die Aufgabe sei, der Verfassung eines grossen Reiches diejenige Festigkeit und Kraft zu geben, welche die Verfassung einer kleinen Republik so leicht bekommt, und er findet in der Grösse und der Ausdehnung der Staaten die wichtigste Ursache des Unglücks der Menschheit. Polen wird stärker werden, wenn es kleiner wird — und vielleicht werden die Nachbarn ihm den Dienst erweisen, es zu vermindern: dies wird ein grosses Unglück für die Teile sein, welche ausgeschieden werden, aber es würde ein Gut für die Nation als Ganzes sein (Gouv. de Pol. ch. 5).

In seinen politischen Theorien denkt Rousseau immer an kleine Staaten; Sparta, das älteste Rom und Genf sind seine Vorbilder. Hier kann das ganze Volk das Gebaren der ausübenden Macht kontrollieren, und eine Repräsentation ist nicht nötig. Repräsentation ist in den Augen Rousseau's ein Unding: die Souveränität kann eben so wenig repräsentiert werden, wie sie veräussert werden kann. Das Volk abdicirt faktisch, wenn es Repräsentanten erwählt hat; und das englische Volk ist nur frei in dem Augenblick der Wahl. Jedenfalls müssen die Repräsentanten schnell wechseln und am besten durch bestimmte Instruktionen gebunden sein. (Contr. soc. III, 15. — Gouv. de Pol. ch. 7). Das Problem der Verfassung eines grossen Staates ist nach Rousseau eigentlich unlösbar. Der einzige Ausweg, den er zur Verbindung von Freiheit und Grösse anzugeben weiss, ohne dass der Staat — wie er am liebsten wünschte — zu einer einzigen Stadt eingeschränkt wird, ist eine Konföderation oder Union mehrerer kleiner Städte. Er

deutet diesen Ausweg in der Schrift über die Verfassung Polens an; und er musste besonders auf diesen Gedanken kommen, wenn er darüber nachdachte, wie die kleinen Staaten, denen er so grossen Wert beilegte, neben den grossen Staaten bestehen können. Ein Manuskript, in welchem er diesen Gedanken näher entwickelte, gab er einem seiner französischen Freunde, der später — beim Beginn der Revolution — daran dachte, es herauszugeben; aber dann abgeschreckt wurde, „weil es Gefahren für sein Vaterland heraufbeschwören könnte.“*) — Eine praktische Lösung erfuhr das Problem später durch die Grundlegung der nordamerikanischen Unionsverfassung. Das Problem, an dessen Lösung nicht nur Rousseau, sondern auch Turgot und Friedrich der Grosse zweifelten, wurde durch die Genialität Alexander Hamilton's gelöst.**)

Nicht nur denkt sich Rousseau am liebsten kleine Staaten: er denkt sich auch am liebsten Staaten ohne Arbeitsteilung und ohne den Reichtum und den Luxus, welche die Ursachen der Arbeitsteilung sind. Der glücklichste Zustand liegt seiner Meinung nach zwischen der Faulheit des Naturzustandes und der rastlosen Geschäftigkeit der modernen Civilisation. Ein solcher Zustand, den er zum Teil noch in seinem Vaterlande, der Schweiz, vorfand, sah er als die eigentliche Jugend der Menschheit an. Im Discours sur l'inégalité wird jedoch dieser Zustand auf eine weit niedrigere

*) Vergl. Beaudouin: *La vie et les oeuvres de J. J. Rousseau* II. p. 33 f.

**) Vergl. Alexander Hamilton: *The Federalist* Nr. IX. (1787). Hamilton weist darauf hin, dass schon Montesquieu (*Esprit des lois* IX, 1—3) den Gedanken einer Konföderation als notwendige Bedingung des Bestehens kleiner Republiken ausgesprochen hat. — Vergl. auch Condorcet: *Vie de Turgot*. Londres 1786. p. 267 ff. — John Fiske: *The Critical Period of American History*. London 1888. p. 58. — Meine „Geschichte der neueren Philosophie“ I. p. 560 f.

Stufe verlegt, als die ist, welche er (in dem Briefe an den Maréchal von Luxembourg, 20. Januar 1763) als die des Schweizervolks beschreibt. — Was ihm besonders am Herzen lag, war, dass die Ueberkultur sich nicht von den grossen Städten zu den kleinen verbreiten und die Städte nicht durch das Zuströmen der Landbewohner immer mehr wachsen sollten. In allen seinen Hauptschriften spielt das Verhältnis zwischen Land und Stadt eine grosse Rolle. Er ist sehr bedenklich wegen der Einwanderung der Landbewohner in die Städte: denn „c'est la campagne qui fait la nation!“ (Émile V). Den Corsikanern giebt er den Rat, so wenig Städte als möglich — und vor allem keine Hauptstadt — zu haben. Ackerbau und Handwerk sollen die wichtigsten Nahrungsquellen sein; die Grossindustrie und den Handel betrachtet er mit Unwillen. Der Staat soll lieber suchen, seine Bedürfnisse zu beschränken als seine Einkünfte zu vermehren, und die Arbeitsteilung soll so sehr als möglich begrenzt werden, weil sie Ungleichheit mit sich führt. — Auf diesem Punkte steht Rousseau im schärfsten Gegensatze zu einer Reihe gleichzeitiger Philosophen und Nötionalökonomien (Condillac, La Mettrie, Helvetius, Hume, Adam Smith), welche — jeder in seiner Weise — die Wichtigkeit der Zunahme der Bedürfnisse hervorheben, weil dadurch Motive zu vielfältiger und erhöhter Wirksamkeit geschaffen werden.

Man hat oft Rousseau als Vorgänger des modernen Socialismus betrachtet. Die Berechtigung hierzu liegt in seiner Aufstellung des Kulturproblems. Er führt die Sache der Vielen gegen die Wenigen und legt die Schattenseiten der von optimistischen Nationalökonomien so blind bewunderten Arbeitsteilung dar. Er ist der Erste, der mit Klarheit dargethan hat, dass es eine sociale Frage giebt. Dagegen ist er nicht Socialist in der Bedeutung, dass er das Privateigentum als Mittel

der Produktion aufgehoben wünschte. Eine Aeußerung im Discours sur l'inégalité, in der man Socialismus gefunden hat, geht in Wirklichkeit in entgegengesetzter Richtung. „Der Erste“, heisst es, „der ein Stück Land einzäunte, der dreist genug war zu sagen: Dies gehört mir! und Leute traf, die einfältig genug waren, ihm's zu glauben, der war der erste Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Mit wie vielen Verbrechen, Kriegen und Morden, wie vielen Unglücken und Schrecken wäre nicht die Menschheit verschont geblieben, hätte nur einer die Pfähle ausgerissen oder die Gräben gefüllt und zu den Anderen gesagt: hütet euch, diesen Betrüger anzuhören! Ihr seid verloren, wenn Ihr vergesst, dass die Frucht Allen, die Erde aber Niemandem gehört!“ Eben dieser Ausspruch zeigt, dass Rousseau sich keine Gesellschaft ohne Privateigentum denken kann. Das Ideal war für ihn eine Gesellschaft mässig wohlhabender Grundbesitzer und Handwerker. Er ist der Prophet des Mittelstandes, und die sociale Frage hatte für ihn noch nicht den bestimmten Charakter einer Arbeiterfrage, den sie im neunzehnten Jahrhundert angenommen hat. Er bereitet jedoch diese Wendung vor, indem er zeigt, dass die Arbeitsteilung eine Teilung der Persönlichkeit sowohl als eine Abhängigkeit von Anderen mit sich führt. Und er betont, dass es die Aufgabe des Staates ist, die Ungleichheiten so viel wie möglich zu vermindern, was vermittelt einer gerechten Verteilung der Steuern geschehen könne.

Auch hat man Rousseau als einen der geistigen Väter der französischen Revolution betrachtet. Wir haben aber schon bei der Charakteristik des „Contrat social“ gesehen, dass nichts weniger im Geiste Rousseau's sein konnte, als wenn man im Jahre 1793 eine Verfassung aus seinem Buche heraus konstruieren zu können glaubte. Er hatte zu viel Sinn für Natur und Wirklichkeit, als dass er so etwas als möglich hätte ansehen können.

Noch weniger war es jedoch im Geiste Rousseau's, dass man die neue Verfassung, kaum dass sie angenommen war, suspendierte und die Macht dem Wohlfahrtskomité übertrug. Dadurch trat ja die Regierungsmacht an die Stelle des Souveräns; und Rousseau würde hierin ein Beispiel der Verderblichkeit des Repräsentantensystems gesehen haben. Was die Schreckensregierung betrifft, so braucht man wohl nicht Rousseau zu verteidigen, obgleich man die Verantwortung auch für diese auf seine unglücklichen Schultern gelegt hat. Hätte er die Schreckensperiode erlebt, er wäre eines ihrer Opfer geworden. Er hat selbst (in *Écon. polit.*) das Zeichen einer schlechten Regierung darin gefunden, dass sie dazu geführt wird, den Schrei des Schreckens die Stimme der Pflicht in den Unterthanen ablösen zu lassen. — Dagegen hat die Lehre Rousseau's von der Souveränität des Volks, von dem Selbsterhaltungstribe des Volks, welches besteht, während Regierungen und Systeme wechseln, dem Besten in der Revolution, dem Glauben an die Zukunft und an das Recht des Volks den Weg gebahnt. Insofern die Revolution als ein grosser Begeisterungsausbruch betrachtet werden kann, als ein Ausdruck der Hoffnung, dass die Uebel der Gesellschaft durch gemeinsame Arbeit gelindert werden können, insofern hat sie in Rousseau ihren Propheten. Er hat den Stolz, Bürger zu sein, erweckt; er hat citoyen zu einem Ehrentitel gemacht und hat eine Renaissance des Nationalgefühls hervorgerufen. Trotz seiner Losreissung von allen engeren Verhältnissen war Rousseau der Fürsprecher der Familie und der Nationalität; nichts lag ihm ferner als ein abstrakter Kosmopolitismus, so viele Staaten ihm auch ihre Grenzen verschlossen haben. Wenn das französische Volk durch den Aufruf: *Allons, enfants de la patrie! Aux armes, citoyens!* — begeistert wurde, dann hatte der Träumer von *Les Charmettes* und *Montmorency* einen solchen Aufruf und

eine solche Begeisterung möglich gemacht. An dem heimatlosen Grübler, der die starken Zweifel gegen das Daseinsrecht der Kultur und der Gesellschaft aussprach, hatte das neue politische und nationale Leben einen seiner bedeutendsten Vorkämpfer.

4. Das pädagogische Problem.

In der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zeigt sich ein erwachendes pädagogisches Interesse, welches mit dem Bedürfnisse einer Erneuerung, das sich zu regen begann, und dessen wichtigstes Organ Rousseau war, in Verbindung steht. Bei ihm hängt das Interesse für Kinder und für Erziehung mit seinem Blicke für die neuen Möglichkeiten, für die Anfänge, für das Primitive zusammen. Man könnte vielleicht meinen, dass, wer Rückkehr zur „Natur“ predigt, auf die Erziehung kein grosses Gewicht legen werde. Die Erziehungslehre Rousseau's geht denn auch zuerst und am meisten darauf aus, der unmittelbaren und unwillkürlichen Selbstentfaltung Raum zu verschaffen, dem Natürlichen sein Recht durch Abwehr äusserer Hindernisse und Alles dessen, was Entartung bewirken könnte, zu sichern. Die Erziehung kann nicht aus Nichts schaffen, sondern nur dem, was in der ursprünglichen Natur des Kindes angelegt ist, möglichst gute Bedingungen verschaffen. Daher ist die Erziehung überwiegend negativ, besonders in der ersten Lebensperiode. Der negative, abwehrende und vorbeugende Teil der Erziehung ist für Rousseau der wichtigste — wie die Hygiene ihm der wichtigste Teil der Medicin war. Er hat selbst (in der Lettre à Beaumont) gezeigt, wie seine Lehre von der „Negativität“ der Erziehung mit seinem Glauben an die Güte der Natur zusammenhängt. Es folgt nämlich aus diesem Glauben, dass die Bosheit oder die Fehler, welche die Menschen faktisch besitzen, aus äusseren Einflüssen

stammen müssen, welche auszuschliessen also die wesentliche Aufgabe der Erziehung sein muss. „Negativ“, sagt er, „nenne ich diejenige Erziehung, welche die Organe unserer Erkenntnis zu vervollkommen strebt, ehe sie uns die Erkenntnis selbst giebt, und welche durch die Uebung der Sinne zur Vernunft vorbereitet. Negative Erziehung bedeutet nicht Müssiggang — im Gegenteil! Sie schafft keine Tugenden, aber sie beugt den Lastern vor; sie lehrt nicht die Wahrheit, aber sie bewahrt vor Irrtum. Sie macht das Kind fähig zu Allem, was es zum Wahren leiten kann, wenn es die Wahrheit zu verstehen im stande ist, und was es zum Guten leiten kann, wenn es das Gute zu lieben vermag.“ — Man versteht, wie gerade der Émile den starken Zusammenstoss mit der Kirche herbeiführen musste. Diese fühlte sich an der gefährlichsten Stelle — dem Einflusse auf die Kinder — getroffen. Die Güte der Natur steht im Widerstreit mit der Erbsünde; die negative Erziehung schliesst frühe religiöse Einwirkung aus; und insofern die Erziehung von Menschen geleitet werden soll, sollen diese am liebsten nicht Priester sein. In seinem Hirtenbriefe erwähnt der Erzbischof denn auch diese verschiedenen Punkte mit Indignation.

Am allerliebsten würde Rousseau das Kind sich selbst oder der eigenen Erziehung der Natur überlassen, welche im successiven Wachstum und Ausreifen der Organe und Vermögen, und der Erziehung der Dinge, welche in den Erfahrungen besteht, die das Kind durch Einwirkungen von der umgebenden Welt empfängt. Aber wegen der verdorbenen und zusammengesetzten Verhältnisse, unter denen das Kind im Kulturzustande ins Dasein tritt und sich entwickelt, braucht es auch eine Erziehung durch Menschen, welche jedoch — wie schon gesagt — wesentlich von negativer Art ist, weil sie sonst die natürliche Entwicklung hindern oder verpfuschen würde.

Man sieht hier die Analogie zwischen den Hauptbegriffen Rousseau's (amour de soi und les relations) und seinen speciellen Problemen. Innerhalb des religiösen Problems entsprach das religiöse Gefühl dem Selbsterhaltungstrieb (amour de soi); und nur wegen äusserer, künstlicher Verhältnisse trat die Religiosität als Dogma und Kultus auf. Innerhalb des politisch-socialen Problems trat der Gesamtwille des Volkes (volonté générale) in Gegensatz zu den faktischen Staatsmächten, worunter nicht nur die volonté particulière der Regierung, sondern auch die in einer Volksversammlung gegebene Summation der Einzelwillen (volonté de tous) zu verstehen ist. Innerhalb des pädagogischen Problems endlich ist seine Lösung Naturerziehung des Kindes; und alle Eindrücke und Verhältnisse, welche die natürliche Entfaltung nicht fördern, sollen ferngehalten werden. Ueberall tritt uns so Rousseau's fester Glaube an den ursprünglichen Strom des Lebens und seine Behutsamkeit diesem Strome gegenüber entgegen. Wir können diesem Strome Kanäle graben, aber keine Spekulation, kein Ceremoniel, keine Gesetzgebung und keine Belehrung kann ihn zu allererst hervorquellen lassen. Ein finnisches Sprichwort sagt: tiefe Brunnen trocknen nicht. Solche tiefe Brunnen waren für Rousseau das religiöse Leben, das Volksleben, das Leben des Kindes. Er glaubte an ihre Unerschöpflichkeit, aber er fürchtete ihre Trübung.

Ein ganz besonderer Zusammenhang findet sich zwischen der Erziehungslehre Rousseau's und seiner socialen Kritik. Diese Kritik behauptet ja, dass die Arbeitsteilung den einzelnen Menschen zu einem Bruch statt zu einer eigentümlichen, harmonisch entwickelten Totalität mache. Der Zweck der Erziehung ist nun aber, den Menschen zu einer Totalität, zu einem ganzen Menschen zu machen, der dann seinen Platz innerhalb der Gesellschaft, der grösseren Totalität, finden solle.

Das Kind soll vor allem leben, das Leben fühlen lernen. „Leben“, sagt Rousseau (Émile I), „das ist nicht Atem ziehen, sondern das ist wirken, unsere Organe, unsere Sinne, unser Vermögen, alle Teile unseres Ichs, welche uns das Gefühl unserer Existenz geben, gebrauchen“. —

Die Notwendigkeit der negativen Erziehung wird nicht nur auf die Notwendigkeit, äussere Hindernisse fernzuhalten, gegründet, sondern auch darauf, dass wir im Anfang die Natur des Kindes gar nicht kennen. Daher muss man sich lange beobachtend und abwartend verhalten und der Natur Zeit lassen sich zu äussern. Durch die individuellen Unterschiede zwischen den Naturen der Kinder wird das Verständnis des einzelnen Kindes um so schwieriger, und die gleiche Erziehung würde nicht für alle passen. Man lasse sich da so weit möglich von der Natur selbst den einzuschlagenden Weg zeigen. —

Bei diesem Punkte kann das Verhältnis zwischen Rousseau und seinem nächsten Vorgänger auf dem Gebiete der Pädagogik, John Locke, klar beleuchtet werden. Rousseau folgt in vielen Punkten den Ideen Locke's und macht kein Hehl daraus. Schon Locke forderte (in *Some Thoughts concerning Education* 1690) eine natürliche Erziehung. Er sprach sich gegen eine Erziehung durch allgemeine Regeln und Verbote aus, welche dem Kind von aussen gegeben und durch Lohn und Strafe aufrechterhalten werden. Seine Pädagogik ist ein Teil seines grossen Kampfes gegen Autoritätsglauben und Dogmatismus. Er fordert, dass man dem Kinde überall, wo sich keine schädlichen Folgen daraus ergeben, volle Freiheit gewähre, seine Kräfte zu gebrauchen und seiner Lust zu folgen. Die Fehler zu bessern, welche nur dem Kindesalter, nicht dem Kinde selbst gehören, soll man im wesentlichen der Zeit überlassen, und man soll am liebsten den

Charakter unmerklich, durch unwillkürliche Uebung, formen. Dieses Verfahren, sagt Locke (§ 66), hat so viele Vorteile, dass man sich darüber wundern muss, dass es nicht häufiger angewandt wird. Unter diesen Vorteilen ist nach Locke besonders einer zu merken, nämlich dass alles, was wir von dem Kinde verlangen, seinen Anlagen und seiner Natur entspricht — „denn auch auf diese muss man in einer guten Erziehung Rücksicht nehmen“. Wir dürfen nicht erwarten, den natürlichen Charakter der Kinder umformen und ihnen einen anderen aufzwingen zu können. Daher müssen wir ihre Naturen genau erforschen und durch Versuche herauszubekommen suchen, in welche Richtung ihre Anlagen weisen; oft können wir nichts thun, als aus dem von der Natur Gegebenen das best Mögliche zu machen und den Fehlern, zu denen die grösste Neigung vorhanden ist, vorzubeugen. — Was Locke hier als Etwas hervorhebt, worauf auch Rücksicht genommen werden müsse, das legt Rousseau von Anfang an zu Grunde; und was nach Locke oft gilt, ist bei Rousseau das Einzige, was man vernünftiger Weise erzielen könne. Rousseau hat hier tiefer gegraben, wenngleich Locke ihm gezeigt hatte, wo er graben solle. Die Idee der negativen Erziehung bezeichnet einen prinzipiellen Wendepunkt der früheren Pädagogik gegenüber, und Locke ist hier nur der bedeutungsvolle Vorgänger. —

Die negative Erziehung ist eine schwierige Kunst. Sie setzt nicht nur Verständnis der Eigentümlichkeit des Kindes voraus, sondern fordert auch grosse Arbeit, um die Bedingungen herbeizuschaffen, — eine Arbeit, welche sich gar nicht bemerklich machen darf. Die Kunst ist die: *Tout faire, en ne faisant rien!* Der Erzieher soll allgegenwärtig sein, ohne dass das Kind von seinem Walten etwas merkt. Das Kind soll glauben, es folge seinem eigenen Willen, obgleich es in Wirklichkeit nichts thut, als was der Erzieher wünscht, dass

es thue. Ja, das Kind darf nicht den Mund öffnen, ohne dass der Erzieher weiss, was es sagen will! So gut soll er es kennen, und so gut soll er alles vorhergesehen haben. Der Erzieher soll im Kinde ganz aufgehen, damit das Kind in die Dinge, mit denen es sich beschäftigt, ganz aufgehen kann. Es darf nicht merken, dass der Erzieher immer zwischen ihm und den Dingen steht. Grosse Aktivität und grosse Selbstbeherrschung gehören dazu, ein guter Erzieher zu sein. Kein Wunder, dass Rousseau einem jungen Manne, der durch die Lecture des *Émile* begeistert worden war, davon abriet, sich in einer solchen Wirksamkeit zu versuchen. Aus lauter Eifer, natürlich zu sein, wird die Erziehungslehre Rousseau's oft ganz ausserordentlich künstlich. Man ärgert sich über diesen précepteur, der immer dazwischen tritt, über seine Wichtigkeit und über seine Einmischung, die nicht immer negativ ist. Geradezu geschmacklos wird die Darstellung Rousseau's am Schlusse dadurch, dass er den précepteur auch die Entwicklung der Liebesgeschichte *Émiles* leiten lässt, ja ihn sogar nach der Heirat fungieren und in einer nichts weniger als „negativen“ Weise in den intimsten Angelegenheiten Rat geben lässt. — Aber man muss sich an die Naturströmung bei Rousseau halten, und nicht an den Rococostil, mit welchem er oft die Ufer ausschmückt. Er opfert auf dem Altar der Zeit, so sehr er auch in vielen Rücksichten über die Zeit hinaus ist.

Wenn Rousseau einen Erzieher verlangt, der sich dem einzelnen Kinde vollständig opfert, so war der Grund der, dass er von der Schulerziehung eine Unterdrückung der Individualität des Kindes befürchtete. Oeffentliche Erziehung betrachtete er unter den damaligen Verhältnissen als eine Unmöglichkeit. Dadurch kommt in seine Pädagogik, wie in die *Montaigne's* und *Locke's*, welche sich auch eine specielle Erziehung des einzelnen Kindes denken, etwas Aristokratisches. Und die Mittel

zur Erziehung, besonders eben zur Entwicklung der Individualität, welche das Zusammenleben mit Familie und Kameraden abgeben, fallen hinweg. Der Erzieher soll dem Kinde gegenüber die ganze Menschheit repräsentieren; dies ist aber für einen Einzelnen eine zu grosse Verantwortlichkeit. Rousseau fordert eine Erziehung „ohne Vorurteile“; jeder Mensch hat aber seine Vorurteile, und es ist dem Kinde eine nützliche Schule zu erfahren, dass nicht alle Menschen die gleichen Vorurteile haben; es hilft ihm dazu, nach und nach selbstständig zu werden. — Doch — man muss den Erzieher im *Émile* als zum äusseren Rahmen der Darstellung gehörend, nicht als ein wesentliches Element der pädagogischen Lehre auffassen. Rousseau's Aufgabe war, wie wir schon gehört haben, das Evangelium der Kindheit zu verkündigen und das Kindesalter dagegen zu sichern, als ein blosses Vorbereitungsstadium betrachtet zu werden.

Rousseau liebte das Kind. Aber es war gewissermassen eine unglückliche Liebe. Seine eigenen Kinder hatte er ausgesetzt, und sein Versuch, die Kinder Anderer zu erziehen, war übel ausgefallen. Desto grösser war später seine Liebe und sein Verständnis. Er hat gute Beiträge zur Kinderpsychologie gegeben. So betont er die grosse Bedeutung des Bewegungstriebes und seiner unwillkürlichen Aeusserungen für die Entwicklung des Kindes. Das Kind macht vermitteltst seiner unwillkürlichen Bewegungen Erfahrungen, die es sonst nicht machen würde. Auf dem Wege der Selbstwirksamkeit erhält es Belehrungen, welche klarer und nachdrücklicher sind als diejenigen, welche die Menschen ihm durch Erzählungen und Gebote verschaffen können. Und dies hat dann auch den Vorteil, dass Körper und Seele gleichzeitig entwickelt werden: „Indem mein Schüler immer in Bewegung ist, wird er dazu genötigt, viele Dinge wahrzunehmen und viele Wirkungen kennen.

zu lernen; er erwirbt früh eine grosse Erfahrung und bekommt seine Kenntnisse von der Natur, nicht von den Menschen; es geht um so besser mit seinem Unterricht, als er nirgends die Absicht, ihn zu unterrichten, entdeckt. So werden sein Körper und seine Seele zugleich geübt. Weil er immer nach seinen eigenen Gedanken und nicht nach den Gedanken Anderer handelt, gehen zwei Wirksamkeiten immer gleichzeitig bei ihm vor sich, und je stärker und kräftiger er wird, desto erfahrener und scharfsinniger wird er“ (Émile II). Man lehrt die Kinder so viele Dinge, welche sie am besten sich selbst lehren. Das Kind lehrt sich selbst das Gehen, und wenn man hierbei zu viel eingreifen wollte, würde man ihm leicht einen schlechten Gang beibringen. Die Aktivität meldet sich, wenn die Zeit da ist. Die unwillkürlichen Bewegungen bekommen, wie Rousseau im Einzelnen zeigt, auch für die Entwicklung der verschiedenen Sinne, besonders des Gesichtes und des Tastsinnes, Bedeutung. Speciell beschreibt er das Zusammenwirken dieser beiden Sinne bei der Entwicklung der Raumauffassung: „Man muss lange das Gesicht mit der Berührung verglichen haben, um den ersten dieser Sinne daran zu gewöhnen, uns eine sichere Kenntnis der Figuren und der Abstände zu geben; ohne Berührung, ohne fortschreitende Bewegung würden die schärfsten Augen uns keine Vorstellung der Ausdehnung geben können . . . Nur durch Gehen, Berühren, Fühlen und Messen lernt man Ausdehnung und Abstand beurteilen“. — In dieser Lehre von der Entstehung der Raumauffassung, welche weiter geht, als man psychologisch verantworten kann*), folgt Rousseau seinem Freunde, dem Philosophen Condillac (vergl. dessen *Traité des Sensations*. III: *Comment le toucher apprend aux autres*

*) Vergl. meine *Psychologie*. Zweite deutsche Ausg. p. 271 f. 277.

sens à juger des objets extérieurs), von welchem er sonst in seiner Psychologie stark abweicht. Durch das Gewicht, das er auf die unwillkürlichen Bewegungen legt, ist er der Vorläufer von Anschauungen, welche später besonders Alexander Bain und Wilhelm Preyer geltend gemacht haben. Für Rousseau enthält der starke Bewegungstrieb des Kindes die Erklärung vieler Dinge, die man dem Kinde zur Last zu legen pflegt, z. B. dass es sich nicht ruhig halten kann und alles so gern zerstört und zerreisst. Die Zerstörungslust entspringt dem Drange, seine Kraft zu gebrauchen und sich als selbstwirksam zu fühlen; da nun Schaffen schwieriger ist und langsamer von statten geht als Zerstören, ist es ja ganz natürlich, dass der Wirkungsdrang sich am meisten in dieser letzteren Weise befriedigt. — Doch ist Rousseau durchaus kein blinder Bewunderer des Kindes. Dem Kinderscharfsinne gegenüber ist er sehr skeptisch; er meint: weil Kinder so viel plaudern, indem sich der Bewegungsdrang auch auf dem Gebiete der Stimmorgane äussert, sei es kein Wunder, dass sie von Zeit zu Zeit dazu kommen, treffende Bemerkungen zu machen. Ausserdem ist das Verständnis des Kindes ein ganz anderes als das der Erwachsenen; die Pointe ist ihm oft eine ganz andere als diesen. So berichtet Rousseau eine köstliche Geschichte von einem kleinen Knaben, der die Bewunderung der Lehrer und der Eltern dadurch erweckt hatte, dass er mit grossem Interesse erzählen konnte, wie Alexander der Grosse den Becher austrank, den ihm sein Arzt, welchen man des Planes, ihn zu vergiften, beschuldigt hatte, reichte; bei näherem Ausfragen zeigte sich, dass der Gegenstand des Interesses des Knaben die Unerschrockenheit war, mit welcher Alexander die bittere Medizin trank, gegen welche der junge Erzähler einen starken Abscheu hatte. Der Knabe wusste gar nicht, was Gift oder Verrätereie ist. —

In den Regeln, welche Rousseau für die Behandlung des Kindes während der ersten Jahre giebt, folgt er besonders einem Werke des Arztes Desessartz, das kurz zuvor erschienen war. Aber viele Vorschriften, welche früher öfters geltend gemacht worden waren, drangen erst durch infolge seiner lebhaften Darstellung und des Zusammenhanges, welchen er zwischen ihnen und dem ganzen Naturevangelium erwies. Er behauptete das natürliche Recht des Kindes auf die Milch seiner Mutter und machte das Selbststillen zu einer Modesache; ferner behauptete er das Recht des Kindes auf freie Bewegung der Glieder und eiferte gegen das Wickeln und den Zwang. Er warnte davor, das Kind zu früh sprechen zu lehren, damit es nicht mehr Wörter als Gedanken bekomme. Man soll überhaupt den Zeitpunkt abwarten, wo eine Wirksamkeit natürlich wird, indem der Drang und das Interesse sich zu rühren anfängt. Nur dann kann es mit Lust gehen; wenn das Gefühl nicht in Bewegung kommt, wird das Resultat kümmerlich. Darum soll das Kind nicht lesen noch schreiben, ehe es Trieb und Lust dazu hat. Es gilt ja vor allem, dass das Kind in ein unmittelbares Verhältnis zu den Dingen in der Welt selbst kommt. Wirklichkeit, Wirklichkeit, ruft Rousseau, keine Bücher und keine Predigten! Auch der Trieb zum Nachdenken, der einen Ueberschuss der Kraft über das für Nahrung und Wachstum Notwendige hinaus voraussetzt, soll sich allmählich entwickeln und nicht zu früh geweckt werden. Das Kind soll keine fertigen Instrumente haben, sondern die Werkzeuge, die es braucht, selbst zu verfertigen lernen. Auch bei dem Studium der einzelnen Wissenschaften soll es so selbstwirksam als nur möglich sein. —

Es war jedoch nicht die Absicht Rousseau's, das Kind zu verzärteln und zu verwöhnen. Die Natur selbst übt ja durch Schmerz. „Lass das Kind weinen, wenn die Thränen nicht von einem bestimmten Bedürf-

nisse, das befriedigt werden muss, hervorgerufen werden. Es lerne Kälte ertragen und auf harten Kissen liegen. Nur durch Stählung wird das Kind frei. Je eifriger man es schonen und verwöhnen will, desto abhängiger macht man es. Die Freiheit ist das grösste Gut, und damit das Kindesalter eine selbständige Lebensperiode werde, müssen die Kräfte zu voller Entwicklung gelangen. Es gilt die Kindesexistenz zur vollen, dieser Periode entsprechenden Reife zu bringen.

Rousseau will am liebsten die Kindesperiode so sehr wie möglich verlängert haben. Er will eher, dass man Zeit verliere, als dass man die Entwicklung beschleunige. Was er besonders fürchtet, ist, dass die Einbildungskraft zu früh erweckt werde, und dass sie dann wieder Gefühle und Leidenschaften wecke, die erst einer späteren Stufe gehören. Dies ist eine spezielle Anwendung seiner allgemeinen Kulturtheorie: es war ja eben die Einbildungskraft, welche der Unwillkürlichkeit und Harmonie des „Naturzustandes“ durch das Hervorzaubern neuer Möglichkeiten ein Ende macht. Und wir haben hier zugleich ein Resultat seiner eigenen teuer erkauften Erfahrung; denn bei ihm selbst wurden ja eben Gefühl und Phantasie so ausserordentlich früh in Bewegung gesetzt. In seinem Eifer, den hieraus entspriessenden Gefahren zu entgehen, will er lieber den Knoten zerhauen dadurch, dass er die Entwicklung der Phantasie und des Gefühls bis zur Uebergangsperiode aufschiebt. Er will Zeit gewinnen und erst dann, wenn das Individuum klare und richtige Urtheile über seine Verhältnisse zu fällen vermag, das Gefühl und die Phantasie ihre Entfaltung beginnen lassen. — Dies ist vielleicht der bedenklichste Punkt in der Erziehungslehre Rousseau's; und er kommt hier zugleich mit sich selbst in Widerspruch, indem er ja eben die Bedeutung und die Selbständigkeit des Gefühls behauptet. Die negative Erziehung kann sich offenbar hier nur die

Aufgabe setzen, dem Gefühl und der Phantasie eine solche Nahrung zu geben, welche der Entwicklungsstufe des Kindes entspricht; Rousseau aber will ihnen alle Nahrung verweigern. Hier hat ihn die Reaktion gegen seine eigene Vorzeit und zugleich die Befangenheit seinen eigenen Doktrinen gegenüber irre geführt.

Besonders fürchtete Rousseau, dass bei zu früher Entwicklung der Einbildungskraft der Geschlechtstrieb zu frühe erwachen möchte. Er meinte, dass dieser Trieb bei den civilisierten Völkern durchgehends zu früh geweckt wird. Und bei diesen Völkern kommt noch eine Schwierigkeit hinzu: auch wo der Instinkt sich erst in dem natürlichen Zeitpunkte regt, gestatten die socialen Verhältnisse keine Heirat in so jungem Alter. Hier tritt also ein doppeltes Missverhältnis zwischen Kultur und Natur ein. Die Frage ist nun, wie man sich diesem schwierigen Probleme gegenüber pädagogisch stellen soll. Die Natur lässt sich nicht zwingen, aber die natürlichen Kräfte und Tendenzen können abgeleitet und einem anderen Ziele als demjenigen, auf welches der Instinkt ursprünglich gerichtet ist, dienstbar gemacht werden. Jetzt ist nach Rousseau eben der Zeitpunkt gekommen, wo das Gefühlsleben seine volle Entfaltung erreichen kann und soll. Man soll die starken Triebe, welche sich jetzt zu regen anfangen (*la sensibilité naissante*), dazu gebrauchen, Gefühle für andere Menschen — Mitleid, Milde, Edelmut — zu erwecken. Die Jugend — nicht die Kindheit — ist, meint er, die rechte Zeit für das Entstehen dieser Gefühle. Statt den erwachenden Geschlechtsinstinkt direkt seinem Ziele zugehen zu lassen, leitet man die Gemütsbewegung, die er erweckt, auf die Freuden und Sorgen der Menschen als ihren Gegenstand über und lehrt dadurch den Jüngling sich selbst über Andere zu vergessen. Wenn Rousseau das Mitleid als ein Ueberströmen und eine Erweiterung des Selbsterhaltungstriebes (*amour de soi*)

auffasste, so ist also — wie wir hier sehen — auch der Geschlechtsinstinkt in seinem ersten unbestimmten Aufdämmern ein wichtiges Moment bei dieser Entwicklung. Rousseau will zweierlei zugleich erreichen: die Entwicklung der Humanitätsgefühle und die Harmonisierung des Geschlechtsinstinkts. Auch das religiöse Gefühl kann sich jetzt entwickeln; an dieser Stelle des *Émile* wird daher das Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars eingeschoben. Und auch hier giebt es ein Wechselverhältnis, indem das religiöse Gefühl sowohl durch die in den Uebergangsjahren im Gemüte erweckte Bewegung genährt werden als gegen diese Bewegung ein Gegengewicht bilden kann. — Doch nicht nur in dieser indirekten Weise ist nach Rousseau eine Veredlung des Geschlechtsinstinkts möglich. Es gilt, den blinden Instinkt in ein edles Gefühl, in wirkliche Liebe zu verwandeln; und dazu sind Bewunderung und Enthusiasmus nötig. Der junge Mensch muss sich ein Ideal eines Wesens des anderen Geschlechtes bilden. Es muss ein Thron im Herzen errichtet werden, um den die Gedanken und die Begeisterung sich sammeln können, damit Sinnlichkeit und Phantasie nicht von tierischen Antrieben beherrscht werden. Wir finden die umherziehenden Ritter lächerlich, sagt Rousseau; aber sie kannten doch die Liebe — wir kennen bald nur die Ausschweifungen! —

Wenn nun kein Vermögen und kein Trieb erweckt wird, ehe die Natur sich selbst meldet, — oder mit anderen Worten, wenn man dafür sorgt, dass die inneren und äusseren Bedingungen einander entsprechen, dann ist auch nicht zu fürchten, dass der junge Mensch, wenn das Kindesalter vorüber ist, für den Zwang, den er so lange hat ertragen müssen, Rache nehme. Die Jugend wird keine Reaktion gegen die Kindheit werden. Die natürliche Erziehung, welche das Kindesalter zu einer selbständigen Lebensperiode macht, die ihr Ziel

in sich selbst hat, wird es zugleich in der besten Weise zu einer Vorbereitung zum folgenden Leben machen. Der Zusammenhang des ganzen Lebens wird am besten dadurch bewahrt, dass jeder einzelne Teil des Lebens zu seinem vollen Rechte kommt. —

Rousseau hat hier ein sehr hohes Ideal geschildert; aber es ist ein Ideal, auf das wir hingewiesen werden, sobald wir die Hoffnung haben, das Leben freier und harmonischer entwickelt zu sehen; und es ist ein Massstab, der bei jeder pädagogischen und socialen Reform zu Grunde gelegt wird. In seinem Kampfe für die Natur, der zugleich ein Kampf für die Freiheit ist, hat Rousseau die Beweispflicht verlegt: sie ruht jetzt auf demjenigen, welcher der freien natürlichen Entfaltung der Kräfte Schranken und Hemmnisse setzen will, nicht auf demjenigen, der das Recht zu solcher Entfaltung behauptet. Er hat, wie er selbst sagt, im *Émile* mehr als eine Pädagogik gegeben; er hat die Grundzüge einer Persönlichkeitslehre gegeben. Den Uebergreifen und der Selbstsicherheit der „Aufklärung“ und der Orthodoxie gegenüber hat er die wirklichen Bedingungen des persönlichen Lebens vertreten. Dies giebt ihm einen ähnlichen Platz in der französischen Geistesentwicklung des achtzehnten Jahrhunderts, wie ihn Lessing in der deutschen Geistesentwicklung desselben Zeitraums einnimmt. Doch ist der Einfluss Rousseau's weit tiefer und umfassender gewesen als der Lessing's. —

Wir können die Pädagogik Rousseau's nicht verlassen, ohne zwei wesentliche Begrenzungen zu erwähnen, die ihre historische Bedeutung verringern.

Die Natur, das Temperament und der Charakter der Frau sind nach Rousseau ganz andere als die des Mannes. Daher muss sie eine ganz andere Erziehung erhalten als er. Hier meint aber Rousseau sich kurz fassen zu können; während er der Darstellung der männlichen Erziehung vier Bücher widmet, braucht er

nur eines (Émile V) zur Darstellung der weiblichen Erziehung, — und dieses schildert zugleich die Liebes- und Heiratsgeschichte Émile's. — Die Erziehung der Frau wird durch die Aufgabe bestimmt, welche ihr die Natur gesetzt hat: Weib und Mutter zu werden. Die wichtigsten Tugenden, die sie braucht, sind Lehrwilligkeit und Sanftmut. Selbständige intellektuelle und religiöse Entwicklung ist ihr weder nötig noch möglich. Die weibliche Vernunft ist praktisch: die Frau vermag die Mittel zu einem Zweck zu finden. Sie hat l'esprit des détails, während es die Sache des Mannes ist, auf die Prinzipien zurückzugehen. Der Glaube der Frau ist Autoritätsglaube. Als junges Mädchen hat sie die Religion ihrer Mutter, und als Weib hat sie die Religion ihres Mannes. — Dennoch legt Rousseau der Frau „ein natürliches Talent, den Mann zu beherrschen“, bei, und er meint, dass darin kein Widerspruch ist: „Es ist ein grosser Unterschied dazwischen, das Recht des Befehlens zu fordern und den Befehlenden zu beherrschen. Die Herrschaft der Frau beruht auf ihrer Sanftmut, ihrer Geschmeidigkeit und ihrer Fügsamkeit; ihre Befehle bestehen in Liebkosungen, ihre Drohungen in Tränen. Sie soll im Hause herrschen in ähnlicher Weise wie ein Minister im Staate: dadurch, dass sie es so dreht, dass ihr eben das, was sie thun will, befohlen wird“. Es ist jedoch Rousseau nicht geglückt, den Widerspruch wegzuschaffen; denn der grosse praktische Einfluss, den er der Frau beilegt, wird im höchsten Grade bedenklich, wenn sie einer selbständigen geistigen Entwicklung nicht teilhaft wird, damit sie „die Zwecke“ sowohl als „die Mittel“, „die Prinzipien“ sowohl als „les détails“ auf eigene Hand verstehen lerne. Wenn Rousseau der Frau gegenüber das gleiche Verfahren, das er dem Kinde gegenüber empfiehlt, angewandt hätte, nämlich die eigentümliche Natur recht kennen zu lernen, ehe man Regeln für ihre Erziehung aufstellt, dann

würde er gefunden haben, dass es auch bei ihr Vermögen und Bedürfnisse giebt, die zur Entwicklung und Befriedigung berechtigt sind. In seiner Auffassung der Frau, die man nicht mit Unrecht „orientalisch“ genannt hat, folgt er den socialen Verhältnissen seiner Zeit, statt an die Natur zu appellieren. Ausserdem wird er von Unwillen gegen „la femme bel-esprit“ geleitet: „ein weiblicher Schöngeist ist eine Plage für ihren Mann, ihre Kinder, ihre Freunde, ihre Dienstleute, — für Alle“. — Hundert Jahre nach dem Erscheinen des *Émile* hat Stuart Mill den Grundgedanken Rousseau's vom Rechte der Natur gegenüber der Kultur auf die intellektuelle und sociale Stellung der Frau angewandt.

Die andere Begrenzung der Pädagogik Rousseau's liegt in dem Satze: „Der Arme braucht keine Erziehung; notgedrungen wird er zu seinem Stande erzogen, und keine andere Erziehung ist für ihn möglich“ (*Émile* I). Rousseau setzt mithin voraus, dass sein *Émile* aus einer reichen und unabhängigen Familie stammt. Das ist anscheinend ein aristokratischer Zug bei dem Manne, der so oft der Prophet der Demokratie genannt worden ist. An diesem Punkte hat Pestalozzi das Werk Rousseau's fortgesetzt, indem er — von innigem Mitleid mit der geistigen Not der grossen Menge bewegt — die Grundsätze Rousseau's auf den Volksunterricht anwendete. Besonders durch Pestalozzi und Basedow sind die pädagogischen Ideen Rousseau's in das Erziehungswesen der folgenden Zeit übergegangen.

So sehen wir, dass, selbst wo Rousseau nicht weit genug ging, seine Ideen eine Macht besaßen, die weiter führte. In dem tiefen Brunnen, den er gebohrt hatte, war ein grösserer Reichtum, als er selbst ahnte, verborgen.



Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben
des Menschenlebens.

Herausgeber: **Christoph Schrempf.**

Erscheint seit Oktober 1893. Vierteljährlich M. 1.80.

Allgem. Ztg.: Die von dem bekannten Lic. Chr. Schrempf herausgegebene „Wahrheit“ verfolgt in jugendlicher Frische und rastloser Energie die Aufgabe, für eine grössere Wahrhaftigkeit und Innerlichkeit in unsern religiösen, moralischen, sozialen Verhältnissen zu wirken. Eine solche Aufgabe ist schwierig genug. Einmal kann leicht bei der Behandlung solcher inneren Fragen zu viel Reflexion aufkommen und auch der Ton ein zu lehrhaftes oder vielmehr pastorales Gepräge annehmen, andererseits drängt die Notwendigkeit der Kritik und des Kampfes leicht mehr das Negative als das Positive der eigenen Behauptung in den Vordergrund. Aber den Kampf gegen solche Gefahren sehen wir mit Nachdruck und Geschick aufgenommen und finden überhaupt das Unternehmen in erfreulichem Fortschreiten. Die Arbeit tritt unverkennbar in ein immer engeres Verhältnis zu den Bewegungen der Zeit und gewinnt damit an Anschaulichkeit und Eindringlichkeit. . . . Auch der Kreis der Mitarbeiter ist sichtlich im Wachsen begriffen. So entwickelt sich das Unternehmen mehr und mehr zu einem Sammelpunkt idealer Bestrebungen in der angegebenen Richtung. Wer immer daher für diese Bestrebungen Sympathie hat und von der Notwendigkeit einer Vertiefung des modernen Lebens überzeugt ist, der sollte sich verpflichtet fühlen, der „Wahrheit“ ein thätiges Interesse zuzuwenden.
(Professor Dr. Eucken in Jena.)

Aus dem Inhaltsverzeichnis der früheren Jahrgänge:

- Die Kulturbedeutung der Gegenwart.** Von Prof. Dr. *A. Riehl*,
Friedrich Nietzsche. Von demselben.
Religion und Transcendenz. Von Prof. Dr. *Paul Natorp*.
Mein Skepticismus. Von *Chr. Schrempf*.
Zur Theorie des Geisteskampfes. Von demselben.
Die religiöse Aufgabe der Gegenwart. Von demselben.
Tolstoi als Profet. Von demselben.
Schleiermachers sittlicher Genius. Von Oberlehrer *A. Heubaum*.
Das Sittlichkeitsideal der Reformatationszeit. Von demselben.
Rudyard Kipling. Von Prof. Dr. *P. Hensel*.
Der Individualismus Goethe's. Von Dr. *Fr. Brass*.
Ein Dichter der Sehnsucht. Von *Carl Busse*.
Die Naturalisten und Gerhart Hauptmann. Von *S. Binder*.
Wie Familienjournale gemacht werden. Von *Korrektor*,
Heimlichkeit im öffentlichen Leben. Von *Gustav Pfizer*.
Worauf es bei uns dem Volke gegenüber gerade ankäme.
Von Prof. Dr. *J. Baumann*.
Die Monarchie und die Parteien. Ein Vorwort zu künftigen Um-
sturzvorlagen. Von Prof. Dr. *Friedrich Paulsen*.
Soldatenstaat und Bürgerstaat. Von *Karl Jentsch*.
Nationalgefühl. Von Prof. Dr. *F. Tönnies*.
Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur.
Von Prof. Dr. *Max Weber*.
Religion und Wirtschaftsordnung. Nach einem Vortrage von
Friedrich Naumann.
Zur Entwicklungsgeschichte des Sozialismus. Von *Friedrich*
Naumann.
Moderne Heimatlosigkeit. Von Dr. *H. Losch*.
Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung.
Von Prof. Dr. *A. Titius*.
Die Reform der sozialen Versicherung. Von *E. Lautenschlager*.
Der unlautere Wettbewerb. Von Prof. Dr. *K. Th. Eheberg*.
Soziale Pädagogik. Von Prof. Dr. *Th. Ziegler*.
Die soziale Reform eine Kulturfrage. Von Prof. Dr. *H. Herkner*.
Preis für Band I—IV brosch. à M. 3.20, geb. à M. 3.75,
für Band V, VI, VII u. ff. brosch. à M. 3.60, geb. à M. 4.15.

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

Baumann, Julius, Die Grundfrage der Religion. Versuch einer
auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. 1895. 72 S. 8°.
Brosch. M. 1.20.

Inhalt: 1. Religion im Allgemeinen. 2. Ist Religion subjektiv oder objektiv?
3. Die christliche Religion in Harnacks Dogmengeschichte. 4. Versuch einer auf den
realen Wissenschaften ruhenden, also objektiven Gotteslehre.

**Baumann, J., Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er
heutzutage unter uns lebte.** 1896. 88 S. 8°. Brosch. M. 1.40.

Diez, Max, Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik.
1892. 172 S. gr. 8°. Brosch. M. 2.70.

Exsul, Psychische Kraftübertragung. 1896. 23 S. 8°.
Brosch. M. —.50.

Fechtner, Eduard, John Locke. Ein Bild aus den geistigen Kämpfen
des 17. Jahrhunderts. Herbst 1897. ca. 15 Bog. 8°.

Frommann, Hermann, Arthur Schopenhauer. 3 Vorlesungen.
96 S. 8°. Brosch. M. 1.80.

Schlegel, Emil, Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher
und philosophischer Deutung. Mit Geleitworten von Prof. *Th. Mey-
nert* in *Wien*. 1891. 128 S. 8°. Brosch. M. 2.—.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit. Uebersetzt von
A. Dorner und *Chr. Schrempf*. 1895. XXIV und 632 S. 8°.
In 2 Teile brosch. M. 8.50.

I. **Kierkegaards letzte Schriften (1851—55) enthaltend.** Inhalt: I. Ueber
meine Wirksamkeit als Schriftsteller. II. Zur Selbstprüfung der Gegenwart an-
befohlen. III. S. Kierkegaards letzte Aufsätze in Zeitungen und Flugschriften. —
A. Artikel im Vaterland. — B. Dies soll gesagt werden — so sei es denn gesagt. —
C. Der Augenblick.

II. **Anhang.** Inhalt: I. Eine erste und letzte Erklärung. II. Aus Anlass
einer mich betreffenden Aeusserung Dr. A. G. Rudelbachs. III. Der Gesichtspunkt
für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. IV. Richtet selbst. V. Der Augenblick.
VI. Gottes Unveränderlichkeit.

Daraus Sonderdruck:

Richtet selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite
Reihe. 1895. 112 S. 8°. M. 1.50.

Kierkegaard, S., Leben und Walten der Liebe. Uebersetzt von
A. Dorner. 1890. XV, 278 und 241 S. 8°.
Brosch. M. 5.—; geb. M. 6.—.

Finckh, Martin, Kritik und Christentum. 1893. 234 S. 8°.
Brosch. M. 2.50.

Graue, Paul, Deutsch-evangelisch. 1894. 96 S. 8°. Brosch. M. 1.50.

Graue, Paul, Die freie christliche Persönlichkeit. In „Die
Wahrheit“ 1896, I. u. 2. Juniheft. M. —.80.

Schriften von Christoph Schrempf:

Zur Theorie des Geisteskampfes. Erdachtetes und Erlebtes. 1897.
3 $\frac{1}{2}$ Bog. 8°. Brosch. M. —.80.

Drei Religiöse Reden. 1893. 76 S. 8°. Zweite und dritte Auflage.
Brosch. M. 1.20.

Natürliches Christentum. Vier neue religiöse Reden. 1893. 112 S. 8°.
Brosch. M. 1.50.

